

مكتبة علم أصول الدين

الشامل في أصول الدين

لأمام الحرميين الجويني

(٤٧٨ هـ)

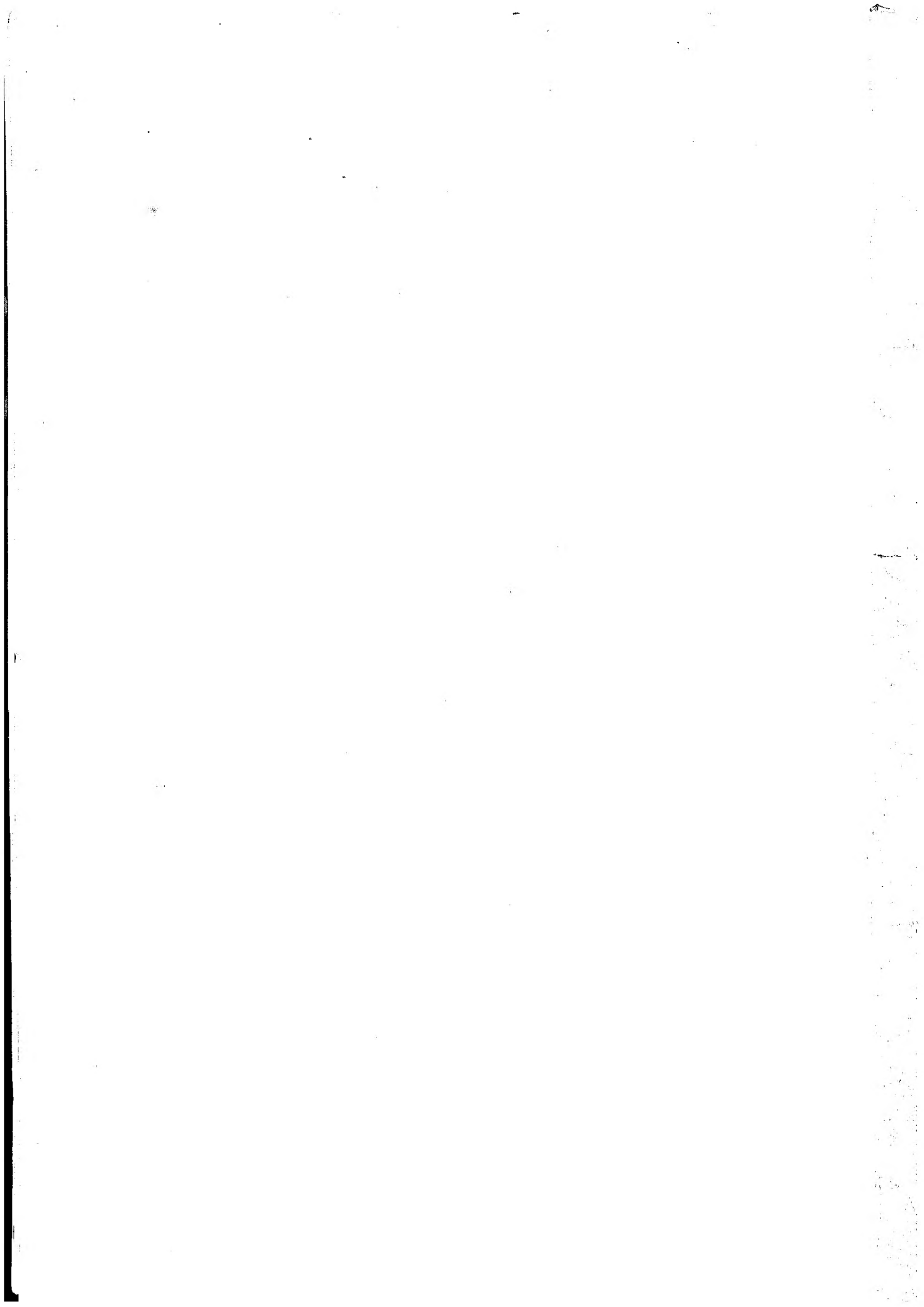
حققه وقدم له

على سامي النشار

فيسل بدير غوث سهر محمد مختار

الناشر / منشأفا بالاسكندرية

جلال حزي وشركاه



اهداءات ٢٠٠٠
د. فتوح الله خليل
استاذ الفلسفة بأدارة الإسكندرية

مكتبة علم أصول الدين

الشامل في أصول الدين

لأمام الحرميين الجويني
(٤٧٨ هـ)

BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الاسكندرية

حققه وقدم له

دكتور

على سامي الأنصار

سهر محمد مختار

فيسل بدير عوف

الناشر / مكتبة / بالاسكندرية

١٩٦٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تقديم

كان ظهور الأشعرية أعظم حادثة فكرية في تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى . لقد استطاع صاحبها أبو الحسن الأشعرى أن يضع المعالم الفكرية الكبرى التى صبغت تاريخ الإسلام الفكرى حتى أيامنا هذه . واندفع وراءه موكب كبير من فلاسفة الإسلام على الحقيقة بنوا الفكر الإسلامى فى صور متطورة ، ولكن فى نطاق جوهر تعاليم الشيخ الأول . وآمن الجمهور الأعظم — جمهور المسلمين — بعقائد الشيخ الأول وعقائد أتباعه سواء فى صورتها الفلسفية أو فى صورتها العقائدية ، فلم يعد فى الوجود الإسلامى سوى مذهب الأشاعرة — مع دوائر متناثرة قليلة تؤمن بالمذهب السلفى المتأخر ، وبالمذهب الشيعى الاثنى عشرى ، أو الاسماعيلى أو الزيدى ، أو بالمذهب الخارجى الإباضى .. وأصبحت عقائد الأشاعرة هى الطابع الرسمى لمسلمى العالم أجمعين . وأثبت المذهب الأشعرى — أنه — فلسفة متطورة .. ينظر إليها فلاسفة المذهب من خلال تطور الحياة وتطور الزمن .

وقد نفذت الأشعرية فى مسالك متعددة إلى الفكر الأوروبى المسيحى فى القرون الوسطى ، وأشعلت المواقف المتعددة فى فلسفته ، ثم قفزت الأشعرية إلى أعماق عصر النهضة ، ونحت جانباً بل قذفت بعيداً بالتومستية ، ونشأ عنها كل المواقف الحاسمة لدى الفلاسفة المحدثين .

وقد قامت تلميذتى وزميلتى الدكتورة فوقية حسين الأستاذة المساعدة بكلية بنات

عين شمس بأبحاث عارمة عن إمام الحرمين (الجويني) وعرضتها عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتي السيدة /سعاد عبد الرازق بتوضيح هذه المواقف مستندة على وثائق جديدة تثبت الأثر العظيم النافذ للأشعرية في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث .

كما قدم تلميذتي فيصل بدير عون بنماذج رائعة للموقف الأشعري في بحثه عن « فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية » ، واتخذ — وهو في نضج شبابه — الموقف الأشعري موقفاً له .

كما قام تلميذتي الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف بعرض لموقف المذهب الأشعري للشائية اليونانية ومن تبعهم من فلاسفة المسلمين في بحثه « الصلة بين الله والعالم » . وعرض تلميذتي جلال موسى في بحث ممتاز « لنشأة الأشعرية وتطورها » .

وعرض تلميذتي محمد سليمان داود لفلسفة أبي بكر الباقلاني في بحث رائع ، بسين فيه الجوانب الأصلية في هذا الفيلسوف الكبير .

وقدم تلميذتي الدكتور عبد الرازق مكي صورة متكاملة لابن خلدون كفيلسوف مبدع من فلاسفة الأشاعرة .

كما عرض تلميذتي مصطفى حلمي « نظرية الإمامة » عنيد الأشعرية عرضاً ممتازاً .

وتقوم تلميذتي السيدة /آمنة نصير بتبيين الجوانب الأشعرية لدى المفكر السلفي ابن الجوزي في رسالتها عنه ، وتقوم بأبحاثها في كلية بنات عين شمس .

ويتوج هذه الأعمال جميعاً — تلميذتي — وعلامة الجزائر ومصر الشاب الأستاذ /عمار الطالبي ، الذي يقوم بأبحاث عارمة عن « ابن تومرت » مهدي

المغرب ، وأثر الأشعرية فيه . ثم عن أبي بكر بن العربي ، وأثر الاشاعرة في المغرب .

لقد أردنا خلال كل هذه الدراسات وتبعتها الكثير بتعيين حيوية المذهب العظيم والنظرية الإسلامية الحقيقية ، والمذهب الكوفي الذي ملأ فكر المسلمين وقلوبهم وأفئدتهم ، وصبغ حياتهم العملية ، المذهب الذي واجهوا به الوجود كله ، واطمأنوا إليه .

ولقد رأيت لكي أحقق غاية عظمى ، وهي كتابة فلسفة الأشعرية في صورتها الحديثة ، وإنه لحق على الأشعرية في عنقى وعلى كاهلى ، أن أعرضها في صورة متطورة معاصرة ، وأن أقوم بنشر كنوزها التي لم تنشر لكي يتمكن القارىء — خلال هذه الكنوز — أن يتعرف على فلسفة أسلافه وأجداده . . وأن يعرف مواقفهم الفلسفية في مجال الألوهية أو مجال الطبيعة ومجال الانسان .

ووجدت في إثنين من شباب الباحثين : هما فيصل عون المعيد بكلية آداب عين شمس ، وسهير محمد مختار المعيدة بكلية البنات الإسلامية ، والتي تقوم بأبحاثها عن « مذهب الكرامية » بجامعة عين شمس ، صدى لما أجده في نفسى ، وهو الإلحاح بنشر هذه الكنوز ، على ما فى هذا من صعوبات علمية ومنهجية .

ورأينا أن نقتحم هذا الوعر بكتاب « الشامل » فى أصول الدين ، لهذا السيد الأشعرى الكبير ، إمام الحرمين الجوينى .

وقد كان حلماً كبيراً أن يرى الباحثون فى الفلسفة الإسلامية هذا الكتاب منشوراً فى هذه الصورة ، وهانحن ذا قد حققنا لهم الحلم .

أما بعد : فإننا نجد لزاماً علينا أن نقدم شكرنا لمنشأة المعارف بالاسكندرية ،

ولصاحبها الفاضل السيد/ جلال حزبي — فقد رأى أن يساهم في هذا العمل العلمي
الجليل ، وأن يقوم بطبع هذا الكتاب ونشره على نفقة الدار .

كما نقدم شكرنا لجميع العاملين بمطبعة شركة الاسكندرية للطباعة والنشر ،
الذين سهروا على إخراج هذا المخطوط العظيم إلى الوجود .

والله ولي التوفيق .

دكتور علي سامي المنشار
أستاذ كرسي الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية

الاسكندرية في ٢٢ رجب ١٣٨٩ هـ
٤ أكتوبر ١٩٦٩ م

فهرست الموضوعات

الموضوع	الصفحة
تصانير	٥
مقدمة الكتاب — للمحققين	
البواكير الأولى الحركة العقلية الإسلامية	١٧
الفقهاء وعقائدهم الكلامية	
الكلامية : ابن كلاب ومدرسته	٥٤
الأشعري	٥٩
الجويني	٦٩
المخطوط	٨٣
فصل : هل يمتنع اجتماع فكرين في حالة واحدة ؟	٩٧
» : في النظر الفاسد	٩٩
فصل : بين جلي النظر ودقيقه	١٠١
فصل : في حدث العالم والعلم به	١٠٥
فصل : في الكلام عن الأحوال	١٠٨
فصل : هل النظر شرط في العلم ؟	١١٠
فصل : في الكلام عن العلم المكتسب والضروري	١١١
فصل : هل يقتضي النظر العلم ؟	١١٤
فصل : في معرفة الله تعالى : هل هي واجبة بالنظر والاستدلال أم لا ؟	١١٥
فصل : في أن النظر موجب بالشرع	١١٩
فصل : في أول واجب على المكلف	١٢٠
فصل : في القول فيمن لإخترمته المنية أثناء النظر	١٢٢

الصفحة	الموضوع
١٢٣	القول في حدث العالم
١٢٤	القول في الشيء وحقيقته
١٣١	شبهة للبعثرة
١٣٤	فصل : في الرد على القائلين بشيئية المعدوم
١٣٧	فصل : في أن المعدوم معلوم
١٣٩	فصل : القول في ذكر أقسام الموجودات
٢٤٢	فصل : في حقيقة الجوهر
١٤٨	مسألة : في أن الجوهر ليس أعراضا مجتمعة
١٥٣	شبهة الخصم
١٥٣	مسألة : في تجانس الجواهر
١٥٦	فصل : في التحيز ومعناه
١٥٧	فصل : في شكل الجوهر الفرد
١٥٩	فصل : في أن الجوهر لا يفتقر إلى مكان
١٦٠	فصل : في بقاء الجوهر الفرد
١٦٠	فصل : في نفى تداخل الجواهر
١٦٣	فصل : هل ينقسم كل خط نصفين
١٦٣	فصل : في محيط الدائرة
١٦٥	فصل : في الصفات الواجبة والجائزة للجوهر
١٦٦	القول في إثبات العرض
١٦٧	العرض عند المتكلمين
١٨٦	القول في إثبات حدث الأعراض
١٩٠	سؤال : في استحالة قيام الحركة والسكون بمحل واحد
١٩١	سؤال متعلق بانتقال الأكوان

الصفحة	الموضوع
١٩٢	فصل : الأعراض عند الأشاعرة
١٩٤	فصل : في إثبات استحالة عدم القديم
١٩٧	فصل : في إثبات استحالة قيام العرض بالعرض
٢٠٣	فصل : في استحالة قيام العرض بنفسه
٢٠٤	القول في الأصل الثالث ، ويشتمل على استحالة تعري الجواهر عن الأعراض
٢٠٥	الرد على الدهرية
٢٠٩	فصل : في استحالة تعري الجواهر عن الأعراض
٢١٣	فصل : مشتمل على ذكر شبه المخالفين
٢١٥	القول في الأصل الرابع وهو يشتمل على إثبات استحالة حوادث لا أول لها
٢٢٠	فصل : في أن للجواهر أولا
٢٢٣	فصل : يشتمل على ذكر شبه الملاحدة
٢٢٦	فصل : في الرد على بعض القائلين بقديم العالم
٢٢٩	الرد على الفلاسفة القائلين بقديم المادة
٢٣٧	فصل : في الرد على بعض الطبائعين
٢٤٣	فصل : في الرد على الثنوية القائلين بقديم النور والظلمة
٢٤٥	فصل : مشتمل على مطاعن أهل الزيغ على شيخنا في اللمع والانفصال عنها
٢٥١	فصل : مشتمل على ذكر القديم ومعناه والحوادث ومعناه
٢٥٨	القول في معنى الحادث
٢٦٢	القول في إثبات العلم بالصانع
٢٦٨	سؤال : هل يفتقر العدم إلى معدوم ؟
٢٧٢	فصل : في بيان مذهب الأشعرى في حدث العالم
٢٧٤	فصل : في الرد على مطاعن أهل الزيغ

الصفحة	الموضوع
٢٨٧	القول في نفي التشبيه
٢٩٠	معنى التشبيه
٢٩٢	باب في حقيقة المثلين والخلافين
٣٠٧	فصل : القول في صفة النفس
٣٠٨	رأى المعتزلة في صفة النفس
٣١٢	فصل : في أن ما ثبت تماثلهما لا يصح لاختلافهما
٣١٨	فصل : مشتمل على الرد على من قال : المثلان كل مشتركين في صفة الإثبات
٣٢٣	فصل : في مشاركة شيء شيئا
٣٢٨	فصل : في حقيقة المختلفين
٣٣٢	القول في حقيقة الغيرين
٣٣٧	فصل : في مخالفة الله لخلقهم
٣٣٨	فصل : في شبه أهل الزيغ

كتاب التوحيد

٣٤٥	القول في حقيقة الواحد ومعناه
٣٤٩	فصل : هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟
٣٥٠	فصل : هل تعدد صفات الباري تعالى ؟
٣٥١	فصل : في معنى التوحيد
٣٥٢	القول في الدلالة على الوحدانية
٣٦٨	الفصل الأول : في المطاعن
٤٠١	القول في الجسم ومعناه
٤٠٧	فصل : مشتمل على ذكر أقل الأجسام
٤٠٩	القول في إقامة الدليل على استحالة كون القديم جسما
٤١٤	فصل : مشتمل على ذكر عجز المعتزلة

الصفحة	الموضوع
٤١٩	فصل : مشتمل على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها
٤٢٥	» : مشتمل على الرد على من قال إن الله تعالى جسم وليس بمتألف
٤٢٧	» : مشتمل على فصول من الأكووان
٤٢٩	» : هل يغير الكون الحركة والاجتماع وغيرهما من الأعراض أم لا؟
٤٣١	شبهة المعتزلة
٤٣٤	فصل : في ذكر بعض تمويهات النظام
٤٤١	» : في تمويهات النظام في غير الاشكال
٤٤٤	» : في أن الحركة عن مكان عين السكون في آخر
٤٤	» : في مناقضة المعتزلة أصولها في الأعراض
٤٤٨	» : في استحالة اجتماع جوهرين في حين واحد
٤٥٠	» : في بيان رأى الأشاعرة في استحالة اجتماع الضدين
٤٥١	» : في الفصل بين الكونين المختلفين والمتماثلين
	» : مشتمل على اختلافات في أحكام الحركات راجعة إلى الألقاب
٤٥٣	والعبارات
٤٤٥	» : مشتمل على أحكام الاجتماع والافتراق والمماسات والمباينات
٤٦٦	» : في إثبات المعتزلة المماسية
٤٧١	» : مشتمل على اضطرابات الجبائي وإبنيه في أحكام التأليف
٤٧٩	» : مشتمل على اختلاف المعتزلة في أحكام الأكووان
٤٨٦	» : من بقية أحكام الأكووان

باب

٤٩٠	في الاعتمادات وجقائقتها وذكر وجوه الاختلاف فيها
٤٩١	فصل : في الاعتماد ومعناه
٥٠٣	» : في اختلاف الجبائي وإبنيه في توليد الاعتماد

الصفحة	الموضوع
٥٠٦	فصل . في اختلاف المعتزلة في سبب هوى الثقل
٥٠٨	مسألة : في الكلام على الوسائط
٥٠٨	مسألة : في الخلاء والملاء

باب

٥١٠	القول في إيضاح الدليل على تقدس الرب سبحانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات
٥٢٤	شبه المخالفين
٥٢٥	شبه أخرى
٥٢٨	فصل : في نفي الجهة ومناقضات المعتزلة
٥٢٩	مسألة : في تجويز الكرامية قيام الحوادث بذات الله
٥٣٧	فصل : في إبطال كونه تعالى خالفاً في أزله بالخالقيه
٥٣٩	فصل : في إبطال كون القديم قائلاً بالقول القائم به
٥٤٠	فصل : في استحالة اتصاف القديم بجنس من أجناس المعاني
٥٤٢	فصل : في استحالة كونه تعالى عرضاً

باب

٥٤٣	في ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة
٥٧٠	القول في الرد على النصارى
٥٧١	القول في ذكر مذاهبهم في تسمية الله جوهراً
٥٧٥	القول في الأقانيم وذكر مذاهبهم فيها مع استقصاء وجوه الرد فيها
	القول في ذكر مذاهبهم في الاتحاد وتدرج اللاهوت بالناسوت ، ووجوه الرد عليهم فيها
٥٨١	شبهة النصارى في الاتحاد
٥٩١	القول في ذكر مذاهبهم في الجوهر ومغايرته الأقانيم
٥٩٥	فصل : في الرد على الملكية
٦٠٠	فصل : في الرد على النصارى في اتحاد الكلمة
٦٠٢	

الصفحة	الموضوع
٦٠٥	القول في لإثباتهم الآلهة والرد عليهم
٦٠٦	باب يجمع أسئلة مقتضية من الأبواب السابقة
٦٠٦	فصل : في صلب المسيح
٦٠٧	فصل : متعلق بشبهة أخرى
٦٠٧	فصل : مشتمل على ذكر ألفاظ تنسب بها من الإنجيل وافقونا عليها

باب في الصفات

٦٠٩	القول في الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى
٦١٧	باب : القول في أن الصانع لا أول له
٦١٨	أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها
٦٢١	القول في ذكر الدلالة على أن الله قادر عالم حي
٦٢٥	القول في الدليل على لإثبات العلم والقدرة والحياة

كتاب العال

٦٢٩	القول في الأحوال
٦٣٥	دلالة أخرى في لإثبات الأحوال
٦٤٣	فصل : في اختلاف أبي هاشم والقاضي في الأحوال
٦٤٦	باب في حقيقة العلة
٦٥٠	فصل : في حقيقة المعاول
٦٥١	باب في أحكام العال وشرائطها ووجوه الاختلاف فيها
٦٥٣	سؤال والجواب عنه
٦٥٤	فصل . هل يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها
٦٥٧	فصل : هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفى بنفيها ؟
٦٦٠	فصل : في أن اطراد العلة وإنعكاسها لا يدل على صحتها
٦٦٥	فصل : في الاستدلال على اختصاص حكم العلة بمحلها
٦٦٩	فصل : في أن العلة لا توجب معلولها بشرط

الصفحة	الموضوع
٦٧٣	فصل : في صحة إيجاب العلة أكثر من حكم
٦٧٨	فصل : في أن العلة معنى
٦٧٩	فصل : لماذا كانت العلة أولى بكونها علة من المعول ؟
٦٨٠	فصل : في أن الحكم الواحد لا يشبت بعلمتين
٦٨١	فصل : هل يشبت حكم مرتين بعلمتين مختلفتين ؟
٦٨٥	القول فيما يعمل وما لا يعمل
٦٨٦	فصل : فيما لا يعمل
٦٩٣	فصل : في أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلة
٦٩٥	فصل : في أن أوصاف الأجناس لا تعمل
٧٠٠	فصل : في الأحكام التي تعمل
٧٠٤	فصل : في أن الوجوب لا يمتنع تعليله
٧٠٨	فصل : القول في الشرط والمصحح وما يتعلق بهما
٧١١	فصل : هل العرض شرط في وجود الجوهر
٧١٣	فصل : في أن الشرط علة في تصحيح الحكم وشرط في تحققه
٧١٥	فصل : هل يصح تعليل قبول الجوهر للأعراض
٧١٧	فهرس الأعلام

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون في الأرض ، فتوغلوا شمالا وجنوبا وشرقا وغربا من بيتهم الحرام ، وعلت أعلامهم في كل مكان في أمد قليل . وكانت ألسنتهم تدندن بالقرآن وأذانهم تصيخ السمع له . ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكثيرون بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولمنهجه في الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذي فتحوه وغلبوه ، بالقرآن وبسنة محمد عليه الصلاة والسلام .. وهذا ما كانوا يملكون ، فأتجهوا إلى القرآن وإلى السنة يتأملون فيها ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضا يخاطبون الأمم ، أما عريقة في الحضارة ، راسخة في الفكر .

اتجهوا إلى القرآن الكريم يقرأونه ويتدبرونه . ومن هذا التدبر وهذا التفكير في أعماق النص الألهي ، بدأ الفكر الإسلامي . اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد ، هو القرآن .

والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني : فن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه . ومن النظر فيه ككتاب يضع المبتدئين ينشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة . ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة .. الخ . وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق .

كان عهد عثمان مدخلا لأفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لعثمان دخل في كل ما حدث .. كانت الحوادث تتلاحق والحياة الإسلامية تضخم ، وأهم شتى تدخل الإسلام . كان الممترك الجديد .. خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة هي الثالثة ، وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر قد انتزع من على رضى الله عنه - للمرة الثالثة لكي يعطى لشيخ اتهم زورا بأنه متهاك لا يحسن الأمر ولا يقيم

العدل ، وأتهم بأنه ترك الأمر لبقايا قريش الضلالة ، وحقاً إننا لا نجد في ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازعا واضحا ، ولكن نجد تهيؤا كبيرا لحركة عقلية مقبلة ، يشتد فيها النقاش .

وبما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث في السنوات الماضية بعد وفاة الرسول صلوات الله عليه وسلامه وينظرون: هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول ؟ لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبي العظيم ، ولقد ذهب رسول الله وهو راض عن عثمان ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل هذا رباني الأمة وعالمها ، بل السيد الذي طلب الحق لنفسه هو أيضا راض عن الشيخ الثالث ، فعلام إذن الخلاف .

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى المسلمون المقدسون من صحابة النبي . وحتى إذا قام الخلاف على ، الكنوز د بين عثمان وأبي ذر ، وبين أبي ذر ومعاوية — حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابي الجليل وذهب إلى الردة منفيًا ، معلنا أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبداً حبشياً ، وإنه يذهب إلى هناك لكي يموت معلنا أن بشارة الرسول الأعظم بسبيل التحقق :

ولكن جمهور الناس لا يرضى ، ومشتات من اليهود — وقد آمنوا نفاقاً — لا يرضون . وسواء أكان عبد الله بن مسبا حقيقة تاريخية أو لم يكن ، فقد كان لليهود الذين دخلوا الاسلام ، دخل في الفتن .. وكانت الفتنة .

وحين تولى د رباني الأمة ، الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعته ، وهذا ليس من شيعته ؛ ومضوا يتضاربون بالسيف ويتضاربون باللسان . وتعقدت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أحبوه عن يقين وإيمان ، وساروا في ركب الإمام الكبير وهم على إيمان مطلق بأنه الاثر الباقي لحقيقة الاسلام الكبرى ، وكان منهم من أحبوه فتنة ؛ افتتنوا بالسيد الإشاري ، بطفل مكي ظهر في مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب رسول الله أمام مشيخته

قريش جميعا .. ثم ينام في فراشه — فراش النبي صلوات الله عليه — حين تركه مهاجرا ، ثم أسطورة القتال في جميع مواقع القتال ، ثم نفحات العلم يلقيها إليه محمد صلى الله عليه وسلم .. وينادى الرسول فيهم : «أنا مدينة العلم وعلى بابها» ، ثم يستمعون إلى حديث غدير خم ، وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء القى اليهود المستسلبة ، وموابذ الفرس الضاغنون على الدين الجديد ، بأفكار القداسة والعصمة والجلالة محاطة بابن عم النبي صلى الله عليه وسلم ، وقبلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا : « العثمانية » و « الاموية » الذين كرهوا الاسلام أشد الكراهية ، وامتلأت صدورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه .. كرهوا أبا بكر وعمر كما كرهوا عليا سواء بسواء ، ولكن واثمتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . وباسم الشيخ الشهيد ، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يغضبون لدم صاحب من أعصاب رسول الله مضى رسول الله وهو عنه راض ، ومضى الشيخان وهما عنه راضيان ، قد أهدردمه ودم أولياؤه . وخدع أهل الشام حقا ، وتبعوا الكذب والخداع ، ولم يعلموا حيثئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين وأنهم خضعوا — لهم خلال حكيهما خوفا من سطوة المسلمين ، وتمكيننا فقط لأقدامهم في المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأمس فقط «الطلاق» و «المؤلفة قلوبهم»

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله لا للرجل ، وضاع الحق ، وقتل «على» وتولى الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية كان له بالمرصاد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية . رأى جماعة من أصحاب الحسن بن علي — عليه السلام — أن معاوية لم ينشأ العساق يتحكم في أعناق المسلمين ، فأعزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعالم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للخطب الجسيم السياسي ينزل ببلاد الاسلام فلا يهتمون به ولا يباهون .. ومن هنا نشأ اسم «المعتزلة» الذي سيطرت فيما بعد على تلك الفرقة العقلية المشهورة .

وفي وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس ، ظهر عالمان من أهل البيت : هما الامامان أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ هـ) ، والحسن بن محمد

ابن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . وينسب إلى الأول واصل بن عطاء بحيث يقول ابن المرتضى : أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وهو الذى أخذ عنه واصل . وكان معه فى المكتب فأخذ عنه وعن أبيه (١) . وأما الحسن بن محمد ابن الحنفية ، فكان له شأن آخر فى تاريخ نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام .

لقد ظهر الخوارج فى عهد الامام على بن أبى طالب ، وأعلنوا أن «الحكم لله لا للرجال» ، وقد أداهم إلى هذا الأصل «التحكيم» ، فقد أنكروا أن يحكم على فى الحق رجلا أو رجلين : إذا كان على هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم؟ الحق حق الله ، فليمضوا محاربين فيه مجاهدين حتى يرزقوا لحدى الحسينين ، وما كان لنبي اذا وضع لأمته أن ينكص على عقبيه . ولما ناقشهم الإمام وجادلهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ، وأنه كرهه أول الامر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكص على عقبيه فيه ، ولكنهم سأموا القتال فدفعوه أن يضع الامر فى يد رجلين من الرجال ، فلما قبله نكصوا هم على أعقابهم وطلبوا منه المضى فى الحرب ، وأعلنوا توبتهم عن التحكيم .. هنا بدأ الخوارج الحرب المدبرة وقاموا بها مجالدين الامام عليا بكل ما لديهم من وسائل . ومات على ، فقام الخوارج يقاومون أيضا بنى أمية ، وسرعان ما تكون مذهبهم فأعلنوا أن الايمان ليس هو ما وقر فى القلب ونطق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أى أن الايمان لا ينفصل عن العمل . ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهى أن الفاسق غير مؤمن ، وكل مخالف للخوارج فى فكرتهم هو فاسق ، وبالتالي هو غير مؤمن ، فيحل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه .

ولقد ضج المجتمع الاسلامى بالخوارج وبآرائهم ، ومن ذلك فقد كانت تلقى صدق فى عقول الكثيرين . فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج «التقية» كما عرفها الشيعة ، فانقضوا على مخالفيهم يفشون فيهم القتل الذريع . ووجدت دعوتهم فى عدم إيمان المخالف أكبر صدق . ووجد الامام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده العظيم ، مستندين إلى أصل ظاهره الصدق وباطنة الإفك ، وهو «الحكم

لله لا على . — ينشرون أصلاً آخر خطيراً لقتل المسلمين، وهو أن لا عقد بدون عقل، فنفر لمجاداتهم، وأعلن أنه لا تضمر مع الإيمان معصية . وبينما كان الخوارج يعلنون أن مرتكب الكبيرة فاسق كافر ويجب قتله، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها . وهنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة . ويمثلها — بعد الحسن بن محمد — مجموعة من العلماء على رأسهم أبو حنيفة النعمان المتوفى ١٥٠ هـ ، لم يكفروا بأصحاب الكبراء ، ولم يحكموا بتخليد في النار . وكان تكفير أهل الكبراء وعدم تكفيرهم المشغل للمشايخ المسلمين في ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ومدرسته . إن هذا الإمام الفارسي الذي يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه ، كان الفيلسوف الأول للإسلام ، فلنبشع عن روح الإسلام وحقائقه ، فلم يكن يستطيع أن يترك المسلمين وهم في معتزك الفرق والفلسفات نهياً للقلق العقائدي يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم ، فعرض في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية . وقد تنبه البغدادى إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء ، وأن له رسالة في فصرة قول السنة : إن الاستطاعة مع الفعل . ولعل هذه الرسالة هي كتاب « الفقه الأكبر » وقد نسب لابي حنيفة كتاب الفقه الأكبر في العقائد ، وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديداً منهجياً . وقد كثر الشك في نسبة هذا الكتاب إليه ، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التي أثبتت البحث العلمى أنها لم تنشأ في عهده . وإنه من الثابت كذلك أن له كتاب « العالم والمتعلم » وفيه أيضاً عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية ، ثم كذلك رسالة في الإرجاء . وقد نشر الفقه الأكبر وشروحه المتعددة نشرات كثيرة في الهند ومصر ، كما قام عالم السنة السيد محمد زاهد الكوثرى بنشر رسالة العالم والمتعلم ورسالة الإرجاء في طبعة حديثة . كما نشر أيضاً الفقه الأيسر ، وهو من أهم كتب أبي حنيفة .

وقد خاض أبو حنيفة في السياسة وآمن بأحقية أبناء على ، وتتلذذ على محمد الباقر

وزيد بن علي، وكان موافقاً دائماً مع الزيود، ولكنه لم يقبل أبداً عقيدة الأمامية ومنطقها، وكان أبو حنيفة من التابعين. ولقي عدداً كبيراً من الصحابة. وكان أبو حنيفة آراءه بعد تمحيص كبيرين. فذهب أهل السنة والجماعة إلى أن تكون من قديم، ولم يكن حادثاً. على يد أبي الحسن الأشعري أو أبي منصور الماتريدي. وينبغي أن نقرر أن هذه هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقفت في العراق، موطن الفرق المختلفة، وحاربتها أشد حرب، وينبغي أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح «الفقه الأكبر»، للاعتقادات مقابل «الفقه الأصغر» للعبادات، كما استخدم مصطلح «أصل التوحيد»، وهما كمونجو آرائه الكلامية.

١- توحيد الذات والصفات:

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبي حنيفة، وقد عاصر أبو حنيفة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كما عاصر الجهم بن صفوان، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى في هذا الموضوع الشائك: «إن الله تعالى واحداً من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له: قل هو الله أحد الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد». ولقد تفنن الشراح فيما بعد - في شرع هذا الأصل وما يقصده الإمام به - ومع أن غايتنا أن نضع آراء الرجل في صورتها الأولى، وألا نخوض في آراء الشراح المتأخرين، إلا أننا قد نجد في شروحهم أحياناً كثيرة ما يفسر آراء الرجل في بساطتها الأولى، فالله واحد لا من طريق العدد، لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين، وهو ما يفتح به العدد. وهذا تعريف الواحد من طريق العدد، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله. أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له، بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً.. ولا يتوهم أن يكون معه أحد. ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية «لم يلد ولم يولد» أي أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث. «وصمد» بأنه غني عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء. ثم يشرحون «ولم يكن له كفواً أحد» بأنه لم يكن شيء من الموجودات يماثله. أما قول

الشراح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسما فيقدر ويتصور وينقسم ، وليس هو جوهرًا من الجواهر تحملها الأعراض ، ولا بعرض أو أعراض تحمل في الجواهر ، فكل هذا متأخر لم يعرفه عصر أبي حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لفظي الجوهر والعرض يردان في المتن ، وهذا عجيب .

ومن العجيب أيضا أن يتهم أبو حنيفة بأنه قال : إن لله مائة أى ماهية . ويقول الشهرستاني عن ضرار بن عمر وحفص الفرد : أنها أثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقال إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أنه — تعالى — يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره في خراسان ، فأعلن : « لا يشبه شيئا من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شيء من خلقه ، وهو شيء لا كالأشياء » .

فيكون أبو حنيفة إذن أول من أطلق على الله الشيثية . وهو يستند في هذا إلى الآية « قل أى شيء أكبر شهادة ، قل الله » (١) ، ولكنه ينزهه فيقول : وهو لا كالأشياء مستندا إلى قوله تعالى « ليس كمثل شيء » (٢) . وهو يقصد بشيء أنه موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتا وصفة . أو بمعنى آخر : إنه « شيء » لا تدركه الأفهام أو العقول . أما ما يرد في متن الفقه الأكبر من أن معنى الشيء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حده ولا ضد ، ولا ند له ولا مثل ، فمن المحتمل أنه زيادة في النص ، فلم تكن اصطلاحات الجوهر والعرض والحد قد ظهرت إبان ذلك الوقت .

أما عن صفات الله فيقول أبو حنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته

(٢) الشورى : ١١ .

(١) الأنعام : ١٩ .

الذاتية والفعلية . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته . والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام ، وكل هذه الصفات قديمة ، وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضدها كالخلق والرزق فكان أبو حنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقول إنه — أى أبو حنيفة — اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدى على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبو الحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة في العبادات نراء وهو يبحث مسألة اليمين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر يمينا كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال فالخلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل — كالرحمة والسخط والفضب — فالخلف بها غير يمين . والأحناف هم أول من ميزوا بين الخلف بصفة الذات والخلف بصفة الفعل ... ومذهبهم أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيود ، ففي كتاب « المجموع » المنسوب إلى زيد بن عليّ أن الكتمارة فيه إنما تلزم إذا كان الحث في القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابها كبيرا بين أبي حنيفة وزيد بن عليّ في العقائد . على أية حال يمين أبو حنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدعونا إلى الشك في نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، وفي أنها أضيفت إليه تحت تأثير ما تريدى .

ويحدد أبو حنيفة الصفات الذاتية أو المعنوية بسبع فية قول : هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » وسيصبح هذا هو العدد الرسمي عند أهل السنة جميعا أشعرية وما تريدية . أما الصفات الفعلية فعندها لا حصر له . ثم يخوض أبو حنيفة في مشكلة قدم الصفات أو حدوثها فيؤكد ثنائية أنها قديمة « لم يحدث له اسم ولا صفة » أى أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أزل

لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدثت له صفة من صفات أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ، « لم يزل عالماً بعلمه الذى هو صفته الأزلية » لا بعلم لاحق يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة فى الأزل » وما ثبت قدمه استحالة عدمه . فعلمه أزل أبدي منزّه عن قبول الزيادة والنقصان ، قادراً بقدرته والقدرة صفة فى الأزل ، متكلاً بكلامه الذاتى ؛ والكلام صفة فى الأزل ، وخالقاً بتخليقه ؛ والتخليق صفة فى الأزل ، وفاعلاً بفعله ؛ والفعل صفة فى الأزل ، والمتعول مخلوق أى أنه حدث عند ما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، لأنه ليس بحادث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المتعول مخلوقاً ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته فى الأزل » أى صفاته الذاتية والفعلية — عند أبى حنيفة — ثابتة فى الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها ، فهو كافر عند السلف .

وهنا تأتى مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم فى أواخر عهد الأمويين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائمين بخلق القرآن . ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن ممن اتبع جهما على قوله بخلق القرآن رجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضع دين الجهمية ، ومن الواضح أن كلمة أبى حنيفة هنا لا تستقيم فى سياق النص ؛ فلو كان المقصود بها أصحاب أبى حنيفة النعمان لكان من المحتم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهى الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبيد وهى البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبى حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد كانوا من البصرة ، فأبو حنيفة إذن تصحيف لناسخ غير متبصر ، وأصلها « أبو حنيفة » وهى كنية واصل بن عطاء . على أن أبا هلال العسكري فى كتابه « الأوائل » يذكر أن « أول ما اختلف الناس فى خلق القرآن أيام أبى حنيفة ، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وسئل عنه أبو حنيفة فقال :

لأنه مخلوق ، لأن من قال « القرآن لا أفعل كذا ، فقد حلف بغير الله ، وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته في الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن — على رأى أبي هلال العسكري — من بحث فقهي في مسألة اليمين : إذا كان اليمين باسم غير الله فهو ليس يميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالحلف به ليس يمين . وكل ما خلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا تقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبي عليه السلام منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وقراءتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وما ذكر الله تعالى حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم السلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك كله إخبار عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه . هذا كلام صريح في قدم القرآن ، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين الرأى الآخر الذى يصرح بأن أبا حنيفة يقول بخلق القرآن .

هناك طرقاً ثلاثة : أولاً أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبي حنيفة ونعتبره من المنسوبات لإليه . ثانياً أن نقول إن ثمة تطوراً حدث في فكره ، فأمن أولاً بخلق القرآن ، ثم تخلى عن الفكرة وتأثر بتلاميذه ، واعتنق فكرة قدمه . ثالثاً أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام : الكلام النفسى القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية القديمة ، والكلام اللفظى الحادث المؤلف في السور والآيات . أى أن القرآن المكتوب في المصاحف بأيدينا أى بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمحفوظ في قلوبنا نستحضره عند تصور المغيبات بألفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أى بحروفه المحفوظة المسموعة كما هو ظاهر في المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذى لا يعتبر القسم به يميناً . وأخيراً لاضير أن يتهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهى مشكلة الإشكالات في تاريخ المسلمين العقلى والسياسى .

وقد اتهم البخاري صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن علي مؤسس المذهب الظاهري بنفس هذه التهمة .

ونجد نفس الأمر أيضا في رأى أبي حنيفة في التشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحق الله ، يعينان الذات من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن وجهه الله قد يراد به ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته ، والثواب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز الخلف بوجه الله وبحق الله . بينما يذهب الفقه الأكبر إلى أن الله يبدأ بوجهه ونفسه كما ذكر الله في القرآن وهي صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن يده قدرته الآن فيه لإبطال لصفة من صفات الله ، وهو قول أهل القدر والاعتزال . فيده صفته بلا كيف ، ونغضبه صفته بلا كيف ، ورضاه صفته بلا كيف . ونلاحظ أن التفسير الأول للمتشابهات . تفسير عقلي يقترب فيه أبو حنيفة من المعتزلة ، والتفسير الثاني سلفي .

٢ — الخلق والعلم .

خلق الله تعالى الأشياء لا من شيء . عند أبي حنيفة ، أي لا من مادة . لأن القول بخلق الشيء من مادة مغناه قدم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حربا عنيفا ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فهل أثبتت المسألة في عصر أبي حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات وإنما هو كان بصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعان ما يستطرد ويقول : وكان الله عالما في الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذي قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره وكتبه في اللوح المحفوظ ، وقد فسر الشراح : قدر الأشياء ، أي أرادها ، والقدرة هي الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاه : أي فعلها . فالله أراد الأشياء في الأزل أي أنه كتب في الأزل أمرا مستوجدا بقدرته ، أي أنه أراد في الأزل أن ذلك الشيء يوجد في زمن ، وكتب أن هذا الشيء يوجد بقدرته في وقت ما ، فالله عالم في الأزل بأشياء ، ومريد في الأزل

لأشياء ثم قضاهما أى أنه أتم الشيء . . فقضاهن سبع سموات ، ولا يكون فى الدنيا
شيء إلا بقضائه وعلمه وكتبه فى اللوح المحفوظ . هذا تفسير . وننتقل الآن إلى
رأيه فى الإرادة الإنسانية .

٣ — الإرادة الإنسانية

كان الجبر والاختيار يشغلان المسلمين فى عصره ، فكتب فى الفقه الأكبر وكتب
الله كل شيء بالوصف لا بالحكم ، كتب كل شيء بأوصافه من الحسن والقبح
والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف ، أى أنه سيكون
كذا وكذا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا ، كتب كل هذا فى
القدم . والقضاء والقدر والمشبته صفاته فى الأزل بلا كيف ، يعلم الله تعالى المعلوم
فى حال عدمه معدوما ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده . ويعلم الله تعالى الموجود
فى حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فناؤه . ويعلم الله تعالى القائم فى حال
قيامه قائماً ، وإذا قعد علمه قاعداً فى حال قعوده ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث
له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث فى المخلوقين . فعلم الله تعالى أزلى ، لم يزل
موصوفاً به فى الأزل ، لا بعلم متجدد — كما يذهب الجهم — ولا يتغير علمه
بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ،
والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلواً من شائبة الكفر والإيمان ، ثم أتى الخطاب: الأمر والنهى ،
فآمن من آمن وكفر من كفر . فعل الأول الإيمان « بفعله » أى إقراره وتصديقه .
بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وفعل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده .
الحق بخذلان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان نكتسبهما فى هذه الدنيا .
وهنا يدخل أبو حنيفة فكرة الميثاق فى عالم الذر ، فقبل خلقنا على هذه الصورة ،
أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة الذر ، وأخذ عليهم الميثاق . قالوا بلى :

شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أى أنه في العالَم الذى
الأول قابل الله الأرواح ، وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر ، فأفروا بالربوبية ،
فكان منهم ذلك إيماناً ، فهم يولدن على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق فى عالمنا
هذا ، فمنهم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته
وكفر مبدلاً مغيراً ، غير فى إيمانه الفطرى باختياره واكتسابه .

ثم يعلن أبو حنيفة المذهب الكسبى الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً
« ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ،
فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً فى حال إيمانه ، وأحبسه من غير أن يتغير علمه
وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون ، كسبهم على الحقيقة ، والله
تعالى خالقها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وتقديره ، والمعاصى كلها بعلمه
وقضائه وتقديره ومشيئته لا بحبته ولا برضائه ولا بأمره . هذا هو مذهب
الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القسارى
مشارح الفقه الأكبر مناقشات أبى حنيفة مع عمرو بن عبيد فى أن الله صانع
كل صانع وصنعه ، والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نصوصاً
متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت لإيمان الإمام الأعظم بنظرية
الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها
فقال : « هذه مسألة قد استعصت على الناس فأنى يطبقونها . هذه مسألة مقفلة قد
ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم ينتج إلا بمخبر من الله يأتى بما
عنده ، ويأتى ببينة وبرهان » . ويحدث للقدريين حين أنوا إليه يناقشونه : وأما
علمتم أن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة .
ولكنهم يلجئون عليه فى الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو
توفيقاً بين القضاء والعدل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيها ، ثم يحاسب الناس
على ما بدر منهم ؟ ! ويضعونه فى قياس مخرج لا سبيل للخروج منه فى

رأيهم إما القضاء والقدر وإما العدل . . فيتساءلون : هل يسع أحداً من المخلوقين أن يجرى في ملك الله ما لم يقض ؟ ويتفطن أبو حنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر والآخر قدرة . فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ، ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر السكونية إذا أمر شيئاً كان ، وهو على غير أمر الوحي . ويفسر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبي حنيفة فيقول « هو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله بما جاء به الوحي الإلهي ، والقدر ما تجرى به قدرته ، وقدر على الخلق من أمور في الأزل . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والأول تسيير الأعمال في الكون على مقتضاه ، والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه »^(١) ولكن تبقى المشكلة : أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويحجب أبو حنيفة ، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق ، « ولاني أقول قولاً متوسطاً ، لا جبر ولا تفويض ولا تسليط . والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه . وهذه هي نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض في المسألة ، ولكن القدريين أرغموه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر محدود لا يتجاوزه ، وهو في هذا يؤمن بالقدر خيره وشره ، وشمول علم الله وإرادته وقدرته الأكوان وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبو حنيفة جهمياً يؤمن بالجبر إذن كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادي في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصفه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلميذ أبي حنيفة قد

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ص ١٧٧ - ١٧٩ .

سئل : أكان أبو حنيفة مرجئاً ؟ قال : نعم ، قيل : أكان جهمياً . ؟ قال : نعم . قيل : أين أنت منه ؟ قال : إنما كان أبو حنيفة مدرساً ، فما كان من قوله حسناً قبلناه ، وما كان قبيحاً تركناه عليه . أما أن أبا حنيفة كان مرجئاً ، فهذا حق ، ولكنه كان مرجئاً ، كما سنرى بعد ، لإرجاء سنة ، ولم يخرج بإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهمياً فهذا كذب واقتراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبي حنيفة أنه كان يقول : « صنفان من شر الناس نخراسان : الجهمية والمشبهة » .

وقد تعود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الأحناف الأوائل : مرجئة السنة . وكان السبب في هذا موقفهم من الخوارج كما ذكرنا ، في دعواهم قتل مرتكب الكبيرة مستندين على أصلهم بأن الإيمان عقد وعمل ، وقد عني الخوارج بالهجوم على الأحناف ومحاربتهم . وقد ذكر لنا أيضاً صاحب الفهرست أن الإيمان ابن الرباب « من جملة الخوارج ورؤسائهم ، كتب في الرد على المرجئة ، وفي الرد على حماد بن أبي حنيفة ، وكان حماد متكلماً عظيماً كآبيه . حارب أيضاً الخوارج وحاربوه . فمن الممكن إذن أن نقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية من الإيمان « إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبما جاء من الله ورسوله في الجملة دون التفصيل ، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتناضل الناس فيه » . وقد شرح محمد بن زاهد الكوثري مذهب أبي حنيفة في الإرجاء فقال : « إن العقد الجازم لا يحتمل النقيض ، وعد العمل ركناً يجر إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، ومحققو علماء أصول الدين مع أبي حنيفة في ذلك ، وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خبراً بالمسألة بالإرجاء ، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم . ولكن هذا إرجاء سنة لا يعدوه الحق ، وزعم خلاف ذلك موقع في معتقد الخوارج أو المعتزلة . وأول من سمي أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي كما رواه بسنده

عن عطاء ورسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتي في الارجاء
بما يحلو حقيقة الأمر (١).

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكي يحمي المجتمع الإسلامي من عقيدة
الخوارج ، التي كانت تنادى بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن
مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السير بمقتضى سنتهم وفقههم ، ومن لم يعمل
بها ، اعتبر غير مؤمن حق عليه القتل ؛ فقسام الحسن بن الحنفية بدعوته وتابعيه
عليها أبو حنيفة .

وقد أخطأ جولد تسيهر في كتابه « العقيدة والشرعية » خطأ بالغأحين قرر أن
المرجئة إنما قامت بمذهب متسامح يحمي الأمويين ، فالأمويون — كما يرى
جولد تسيهر وكذلك هم في الحقيقة — مغتصبون ، ولكنهم كانوا حكام المسلمين ، فكان
من الضروري أن يقوم مذهب فكري يقرر أن لإيمان المسلمين أمره مرجأ
إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم ، وأنه في علاقاتهم في هذا العالم
الأرضي يكفي أن يعتبروا من طائفة المؤمنين فلا بد إذن أن نترك الأمر لله . ويقول
جولد تسيهر « وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً
مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين (٢) . وكلام جولد تسيهر
لا يستند هنا على أساس ، إن مرجئة أهل السنة قد نشأوا على يد رجل من آل
البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية وكان الحسن يرمي إلى حماية المسلمين
- شيعة كانوا أو جماعة - من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة في أوجها
إبان ذلك الوقت ، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد
الناس عن الضلع مع الأمويين أو العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة
في عصور تالية ، وخاصة حين اختلطت عقائدهم بعقائد المعتزلة ، قد هاجموا

(١) أنظر الاسفرائين ، التبصير في الدين ، ٦٠ ، ٦١ .

(٢) أنظر جولد تسيهر : العقيدة والشرعية . ص ٧٧ ، ٧٨ .

المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، ووجهوا هجماتهم الغنيفة إلى أبي حنيفة .

ولكن لم يحدث هذا إطلاقاً أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة — مرجئة أهل السنة — لكي تناقض الشيعة في عقائدهما . وينبغي أن نلاحظ أن مرجئة أهل السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الآخرون يقولون : إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكما لا ينفع مع الشرك حسنة ، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب العظام وترك الفرائض وعمل الكبائر للكبائر . هذا مذهب يختلف تمام عن مذهب أبي حنيفة ، كانت غايته التساهل أول الأمر في أداء العبادات ، ثم انتهى إلى أفكار ضالة أفسدت لإفساداً كبيراً في كثير من أرجاء العالم الإسلامى . وقاوم علماء أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة .

وكان لأبي حنيفة — بجانب هـ — هذا — الفضل الكبير في وضع أسس القياس الأصولى ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام ، ومهد بهذا السبيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامى ، فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهدى أبي منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ ٩٤٤ م) كما أثر في الإمام أبي جعفر الطحاوى صاحب عقيدة الطحاوى المشهورة . وإذا انتقلنا إلى الإمام الثانى من أئمة الفقه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) نرى أيضاً مذهباً كلامياً ينبثق عنه . حقاً لأنه حارب التكلم في الصفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصفات . وكانت المشبهة تغلوف تشبيه الله بالمخلوقات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل ، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، يشكرون الاستواء المادى . بدأ الأولون — المشبهة — بتأثير يهودى ، وتابعهم أول الأمر الشيعة وظهر المعتزلة كما ظهر المتكلمون من

السلف ، ووقف مالك بن أنس يقرر : « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة .
والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة (١) » ، فمالك بن أنس ينأى عن النقاش في
الاستواء ، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للشبهة أو للجسمة الذين
أثبتوا الاستواء لإثباتا تاماً مادياً ، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن
ثمة استواء ، كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلم أنه لا يتكلم إلا فيما
تحتته عمل ، ولكنه كان يمهّد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشعري . وقد اعتنق
المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع . ورغم ذلك فقد انبثقت
فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية السالمية ، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك -
وما أبعدها عنه .

وأنت بعد الإمام مالك عقيدة أهل السنة : فكان هناك بعده بقليل الإمام
العظيم محمد بن أدریس الشافعي (٢٠٤ هـ - ٨٢٠ م) . ومن الخطأ القول إنه لم
يمثل مذهب أهل السنة والجماعة في ناحيته العقائدية . حقا إن الشافعي كره الكلام
والمتكلمين ولكن عالم الإسلام الكبير كان لا بد له ، وهو في معترك الفرق ، أن
يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السامية . بل ذكر البغدادى أنه المتكلم الثانى بعد
أبي حنيفة وأن له كتابين أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثانى في
الرد على أهل الأهواء ، (٢) :

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهني يعيش في عصر
متقدم تماما ، وكان معبد بن خالد الجهني يعيش في البصرة ، وكان يلحظ بعينه
تطور المجتمع الإسلامى . وفي البصرة ملتقى الناس جميعاً بدأت المعاصى ترتكب
علانية وخفية ، ورأى ثمة انهياراً في إقامة التكاليف ، والناس يتعللون في المعصية
بالقدر ، فقام يناهض هذا فأعلن : « لا قدر والأمر أنف » . لأنه كان يريد أن

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٣٢١ . (٢) نفس المصدر ص ٣٢١ .

ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن يدافع عن شرعية التكاليف وأن يقيمها ثانية. وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشاراً. ورأى جماعة من أخص المؤمنين صحة قوله ، وآمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها ولكن الصحابة قاوموه أشد المقاومة . وقد خرج معبد بن خالد الجهمي مع ابن الأشعث وقتله الحجاج بعد سنة ثمانين ، وبالرغم من الهجوم العنيف الذي تعرض له فقد أخرج له ابن ماجه (١) وقد أثر أيضاً في عالمين من علماء المسلمين هما غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء (٢) فقد نشأت القدرية إذن واعتنقها كثيرون من المسلمين ، بخارجة عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم ، وقاومها أهل السنة والجماعة .

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى علي بن أبي طالب ويعتبرونه أول متكلميهم ، ويذكرون أنه ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة ، ثم ناظر عبد الله بن عمر — وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهمي في نفيه القدر . ثم يذكرون أن أول متكلميهم من التابعين عمر ابن عبد العزيز وأن له رسالة في الرد على القدرية ثم زيد بن علي زين العابدين وله كتاب في الرد على القدرية ، ثم الشعبي ، ثم الزهري ، وقد أفتى عبد الملك بن مروان بدماء القدرية .

ويلي هذه الطبقة الإمام جعفر بن محمد الصادق وله كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض .

ويقول البغدادى : ثم الشافعى وتلامذته من بعده الذين جمعوا بين علم النطق والكلام ، ويذكر بالذات أبا العباس بن سريج أبرع الجماعة في هذه العلوم وأن له نقض كتاب الجاروف على الثمائلين بتكافؤ الأدلة . ثم ظهر الامام أبو الحسن الأشعري الذي صار شجاعاً في حلق القدرية .

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٠ .

إذن كان للمذهب السنّي دولته الرسمية منذ نشأة الفرق، بدأها على بن أبي طالب في مناقشاته مع الخوارج من ناحية ومع القدرين من ناحية أخرى . وقد رأى على قدرياً مشهوراً في عصر عمر يناقش في القدر، وهو عبد الله بن صبيح، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الرادعة الشديدة من الخوض في رأيه، ولم يكن لعل هذه الطريقة العمرية في الردع، بل لجأ — وهو باب مدينه العلم — إلى الجدل بالتي هي أحسن، وتابعه علماء السنة والجماعة من الصحابة والتابعين، ومن أمثال أبي حنيفة نفسه ومدرسته، ثم الشافعي ومدرسته .

وهاكم صورة من أجمل الصور لمناقشة على بن أبي طالب للقدرية ومتابعة الشافعي له في شعر رقيق . فقد أتى مسائل عن القدر إلى على بن أبي طالب وقال له :

يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر، فقال : طريق دقيق لا تمش فيه ، فلم يقتنع السائل بل ردد : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟

فقال . بحر عميق لا تخض فيه ، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ؟ فقال : سر خفي لله لا تنمسه . فعاد الرجل يقول : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر . فقال، على : يا سائل إن الله خلقك كما شاء ، أو كما شئت ؟ فقال كما شاء . قال : إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء ؟ فقال : كما يشاء . فقال : يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشراكة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنيت عن مشيئته . وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبية على مشيئته ، ثم قال : ألسنت تسأل الله العافية ؟ فقال : نعم . فقال : فبماذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو بلاء غيرك ابتلاك به ؟ قال من بلاء ابتلاني به . فقال : ألسنت تقول : لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ؟ قال : بلى ، قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمني بما علمك الله . فقال : تفسيره إن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله

عز وجل ، يا سائل : إن الله يستقم ويداوى ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل
عن الله . فقال عقلت ، فقال له : ألاصرت مسلماً ، قوموا إلى أخيك المسلم وخذوا
بيده . ثم قال على : لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه
حتى أكسر عنقه ، فإنهم يهود هذه الأمة (١) .

وهذا النص الرائع غير محتمل للشك ، فمن ناحية الدراية هو من على ، ومن
ناحية الرواية أورده القاسم بن حبيب في تفسيره بأسناده — والقاسم بن حبيب
هو الحسن بن محمد النيسابورى أشهر مفسرى خراسان ومن شيوخ البهيقي .

وقد تابع الشافعى على بن أبى طالب فيردد شعراً :

ما شئتُ كان ولمن لم أشأ وما شئتُ إن لم تشأ لم يكن
خلقت البلاد على ما علمت ففى العلم يجرى الفسى والمسن
على ذا مننت وهذا خذلت وهذا أعنت وذا لم تعن
فهذا سعيد وهذا مشقى وهذا قبيح وهذا حسن

ووقف الشافعى بالمرصاد لبشر المريسى الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٣٢٠ هـ)
ونأظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قدرى ؛ فالشافعى عالم كلام كما هو
عالم فقه وأصول .

وقد قرر ، وفخر الدين الرازى — وهو أهم من كتب عن الشافعى فى كتابه
المناقب — أن الشافعى كان يرى فى الصفات أنها ليست مغايرة للذات . ويستنتج
هذا من فتوى الشافعى فى اليمين ... فقد روى أن الشافعى يقول : إن من حلف
بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرة الله مقدوره ، وبحق الله

(١) أنظر الاسفرايينى — التبصير ص ٥٨ ،

ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله فهذا يوجب الكفارة ويستنتج الرازي من هذا « أن صفات الله — عند الشافعي — ليست أغياراً لذاته لأنه ، لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلاً على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته .

كما أن الشافعي يؤمن بأن القرآن غير مخلوق ، كما يؤمن بالقضاء خيره وشره ؛ وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص . وقد نسب للشافعي كتاب على نمط كتاب أبي حنيفة ويحمل نفس الاسم « الفقه الأكبر ، أيضاً . وأسلوب الكتاب لا يمت إلى الشافعي كما نعرف في الرسالة وفي الأم بل يتضح فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازي ، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعي في أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعي إلى دراسة مستفيضة . كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة إلى نفس الأمر .

وكان الشافعي فيلسوف الاسلام الأكبر في الأصول ، وقد وضع القياس الأصولي في صورته الكاملة وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء .

كان الشافعي أصدق معبر عن روح الاسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع . وكان نتاجه سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤ هـ — ٩٣٥ م) وقد ساد المذهب الشافعي الفقهي كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الاسلامي حتى يومنا هذا .

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ هـ — ٨٥٥ م) وقد حاول كثيرون من مؤرخي الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامي ، وأنه كره كل من خاض في الكلام — حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة . وقد وجدت حقيقة أخبار تثبت هذا ، ولكن إن من العسف أن ننكر لشهيد محنة خلق القرآن مذهبه الكلامي . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثباتاً لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير ابن حنبل لغيرت الأمة

جمعاء . ولكنه ثبت ثبات الأطوار واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محنته وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود في خلق القرآن وينكر خلقه (١) .

وقد وضع لنا الإمام أحمد بن حنبل عقيدته الكلامية في رسالته « الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من مشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله » (٢) .

وتعتبر هذه الرسالة من أقدم ما وصل إلينا من كتب عقائد السلف المتقدمين .

يبدأ أحمد بن حنبل عقيدته بقوله « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحيون بكتاب الله الموقى ، ويبصرون بنور الله أهل العمى . فكم من قتيل لأبليس قد أحيوه ، وكم من تمثال تائه قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم . ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين وإبطال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عقال الفتنة ، لأنهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، يجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله وفي الله وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمشابهة من الكلام ويخدعون جهال الناس ، بما يشبهون عليهم » (٣) .

إن ابن حنبل يشير في صدر هذه الفقرة إلى محنته التي امتحن بها ، ثم يحاول أن يتبين منهجه ، وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ،

(١) أنظر السبكي — طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٧ .

(٢) نشرت هذه الرسالة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (الطبعة الأولى

١٣٢٣) ،

(٣) ابن حنبل : الرد ص ٣ .

وطريقه السمع، لأن يتأول الكتاب بالهوى وبالعقل غير المقيّد .

ثم يناقش في أول أبواب الكتاب الزنادقة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . ويبين تهافت هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من مثالبه القرآن ، وفي نفس المواضع التي تناولها الزنادقة ، ويتبعها موضعاً موضعاً ، مستخدماً فكرة الخائن والعام : ووجوه كثيرة وخواطير يعلمها العلماء (١) ، فرد الزنادقة في عذاب أهل النار وإبدال جلودهم ، وأورد الآيات المتشابهة في هذا الموضوع ، وبين في وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلاً رائعاً للآيات : « وخلقكم من تراب » ثم قوله تعالى « من طين لاذب » ثم قوله : « من سلاله » ثم قوله : « من حمأ مسنون » ثم قوله « من صاصل كالفخار » .

يقول أحمد بن حنبل « شكوا — أي الزنادقة — وقالوا هذا ملابسة ينقض بعضها بعضاً ... نقول : هذا بدء خلق آدم : خلقه الله أول بدء من تراب ، ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء من طينة طيبة ومسيخة ، فكذاك ذريته طيب وخبيث ، أسود وأحمر وأبيض . ثم بل ذلك التراب فصار طيناً فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين ببعضه ببعض صار طيناً لازباً يعني لاصقاً ، ثم « من سلاله » من طين ، يقول : مثل الطين إذا عصر النسل من بين الأصابع ثم نتن فصار حمأ مسنوناً ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صاصلاً كالفخار . يقول : أي صاصلاً له صصلة كصصلة الفخار ، له دوى كدوى الفخار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلاله من ماء مهين » فهنا بدء خلق ذريته من سلاله يعني النطفة إذا انسالت من الرجل . فذلك قوله « من ماء » يعني النطفة . « مهين » يعني ضعيف فهذا ما شككت فيه الزنادقة .

أخذ أحمد بن حنبل يتبع اعتراضات الزنادقة ، وينقضها بأسلوب بارع مستخدماً

كما قلت ففكرة العموم والخصوص . ثم ينتقل إلى مناقشة الجهم والجهمية فيرى أنهم دعوا الناس إلى المتشابه من القرآن والحديث ، ويعرض لآرائهم ، ثم يضع آراءه هو الفلسفية : فالتة شيء . ولا كما يدعى الجهمية أنه شيء لا كالأشياء ، لأن العقل نفسه يقرر أن شيئاً لا كالأشياء هو لا شيء على الإطلاق ، فهم فناة لا يثبتون شيئاً . ثم كيف يكون مدبر هذا الخلق ، مجهول لا يعرف بصفة ، والله يتكلم ، لا كما يذهب الجهمية « لم يتكلم ولم يكلم » ، لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، والجوارح عن الله منفية . ويرى الإمام أحمد « إذا سمع الجاهل قولهم يظن أنهم من أشد الناس تعظيماً لله ، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر » .

و القرآن غير مخلوق ، ومن الخطأ تأويل الآية (إنا جعلناه قرآناً عربياً) بأن المجعل هو المخلوق . يرى ابن حنبل أن الجهمي « ادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتاج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ، ويبتغي الفتنة في تأويلها » . والآيات « الذين جعلوا القرآن عضين » و « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا » : هنا « جعل » على معنى فعل ، فشواهدهما الآية « يجعدون أصابعهم في آذانهم » فمعنى جعل هنا : فعل . أما « جعل » بالنسبة لله فتد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق . أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية : الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ، يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى وخلق لكم السمع والأبصار ... الخ . وأما معنى غير خلق - كقول الله « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة » . لا يعنى ما خلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إني جاعلك للناس إماما » لا يعنى إني خالقك للناس إماما ، لأن خلق إبراهيم تقدم قبل ذلك . وقال إبراهيم « رب اجعل هذا البلد آمناً » . وقال إبراهيم « رب اجعلنى مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقاً اخلقنى مقيم الصلاة . والآية : « يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة » . ومثل هذا كثير في القرآن . وقد أورد ابن حنبل الآيات الكثيرة التي تثبت أن القرآن ليس مخلوقاً في عبسقرية نادرة ، واحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل وبمعانيه العميقة ، وما وراء المعاني من مفهومات ودلالات .

ويُنْتَهَى ابن حنبل إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فإنها تأتي على معنيين :
معنى خلق ، ومعنى غير خلق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول ابن حنبل في نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآنا
عربيا » يقول جعله عربيا ؛ جعله جمعا ، على معنى فعله فعلا من أفعال الله غير معنى
خلق . وقال في سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون » . وقال
« لتسكون من المنذرين بلسان عربي مبين » ، وقال « فإنا يسرناه بلسانك » ، فلما
جعل الله القرآن عربيا ويسره بلسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، كان ذلك فعلا من
أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربيا مبينا ، وليس كما زعموا معناه :
أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعنى : هذا بيان لمن أراد الله هداه (١) .

القرآن كلام الله

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا نتجاوز النطاق القرآني ، فلا نذهب مع المنهج
الجدلي للجهمية وهو يقصد بلا شك منهج المعتزلة الذي يضع المسألة ، هل القرآن هو
الله أو غير الله ؟ إن الجهمي يذهب مع منطقته في التنزيه المغالي ويقرر أن
القرآن غير الله .

ولكن أحمد بن حنبل يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن : إن القرآن
أنا ، ولم يقل غيري وقال هو كلامي ؛ فلذا سميناه باسم سماه الله به ، فقلنا ،
كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقا ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال : « ألا له الخلق
والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شيء مخلوق . ثم ذكر الله « والأمر » وهو
القول ، فأمره هو قوله ، يقول الله : « إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين ،

ففيها يفرق كل أمر حكيم ، ثم قال عن القرآن « هو أمر من عندنا » وقال « الله الأمر من قبل ومن بعد » . يقول : الله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فالله إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه . وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم » ، وقال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور » (١) .

« والقرآن وحى الله » :

ثم يحاول ابن حنبل أن يحدد في القرآن تفسير وإسم آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى » ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى « ويرى أن قریشا قالت : إن القرآن شعر ، وإنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً تقوله من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره ؛ فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم — أى محمد — وما غوى ، وما ينطق عن الهوى » . يقول إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن (إلا وحى يوحى) فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحى لقوله « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول « عليه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو شديد القوى ، ذو مرة فاستوى « إلى قوله (فأوحى إلى عبده ما أوحى) ، فسمى القرآن وحياً ولم يسمه خلقاً (٢) .

« القرآن شيء »

وسيدعى الجهم أمراً آخر — فقال : أخبرونا عن القرآن هو شيء — فقلنا : نعم هو شيء . فقال : إن الله خالق كل شيء فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررتم أنه شيء « ويحيى ابن حنبل لإجابة بارعة » ، إن الله لم يسم كلامه فى القرآن شيئاً ، إنما سمى شيء الذى له كان يقوله ، ويورد الآية « إنما قولنا

(١) نفس المصدر ص ٢٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢ ، ٢٣ .

لشيء « فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذى كان يقوله ، وفى آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذى كان يأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الأعـلام والدلالات أنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » قال الله للريح التى أرسلها على عاد « تدمر كل شيء بأمر ربها » وقد أتت تلك الريح على أشياء لم تدمرها ، وقد قال « تدمر كل شيء » فكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا عليه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال للملك سبأ « وأوتيت من كل شيء » وقد كان ملك سليمان شيئاً ولم تؤته . وكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « يحذركم الله نفسه » وقال « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ثم قال « كل نفس ذائقة الموت » فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يعنى نفسه مع الأنفس التى تذوق الموت ، وقد ذكر الله عز وجل نفسه. فكذلك إن قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا عليه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة (١) . ثم أخذ الإمام ابن حنبل يستعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التى يستند عليها المعتزلة فى أن القرآن مخلوق وهى الآية « ما يأتىهم من ذكر من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية « إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق » وهنا يفسر « الذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه الحدث ، أما ذكر الله إذا ورد فلا يجرى عليه الحدث « ولذكر الله أكبر ، وهذا ذكر مبارك » بينما ذكر الرسول فى الآية « ما يأتىهم من ذكر من ربهم محدث » أو « ذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين » أو « فذكر إن نفعت الذكرى » « فذكر إنما أنت مذكر » . فلما اجتمعوا فى اسم الذكر ، جرى عليهم اسم الحدث. وذكر النبي صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أولى بالحدث

من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلاق ولا حدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم فعله الله ، فلما علمه الله كان ذلك محدثاً للنبي صلى الله عليه وسلم .

ويناقش أحمد ابن حنبل الجهمية في قولها لأنهم وجدوا آية في كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهي قول الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » وعيسى مخلوق .

ويرد ابن حنبل : إن عيسى تجرى عليه ألسناظ لا تجرى على القرآن . إن القرآن يسميه مولوداً وطفلاً وصلياً وعلماً وكهلاً ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهي ، ويجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم . « ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى » فلم يقل الله في القرآن ما قال في عيسى . ولكن المعنى في قوله جل ثناؤه « إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها على مريم » فالكلمة هي التي ألقاها إلى مريم حين قال له « كن » فكان عيسى بكن ، وليس عيسى هو « كن » . ولكن بكن كان . فالكن من الله قول ، وليس السكن مخلوقاً . يقول ابن حنبل « وكذب النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذات الله ، كما يقال : إن الخرقه من هذا الثوب . وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : « وروح منه » يقول - من أمره كان الروح فيه ، كقوله « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . يقول من أمره . ويتسر روح الله — إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله ، كما يقال : عبد الله وسما الله وأرض الله (١) .

(١) نفس المصدر ص ٣٠ .

القرآن وخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، والقرآن لا يخلو أن يكون في السماء ، أو في الأرض فهو مخلوق ، ويرى ابن حنبل أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات السبع الموجودات السكونية الأخرى : الكرسي والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة . وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما .

وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله : « وما خلقنا السموات وما بينهما إلا بالحق » . فالحق هو الذي خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقاً (١) .

وتستند المعتزلة على أحاديث لم تستطع إدراك غورها في إثبات خلق القرآن ، فيذكرون الحديث « إن القرآن يحيى في صورة الشاب الشاحب ، فيأتي صاحبه ، فيقول : هل تعرفني ، فيقول : من أنت ، فيقول : أنا القرآن الذي أظلمات نهارك وأسهرت ليلك . قال : فيأتي به الله ، فيقول : « يارب » . ويرى أحمد بن حنبل أنهم لم يدركوا حقيقة الحديث : القرآن لا يحيى إلا بمعنى أى من قرأ قل هو الله أحد ، فله كذا وكذا ؛ فن يقرأ قل هو الله أحد ، لا تبيته الآية ، بل يحيى ثوابها لأننا نقرأ القرآن فنقول : يارب ، ويحيى ثواب القرآن وكلام الله لا يحيى ولا يتغير من حال إلى حال . وإنما معنى أن القرآن يحيى ، أن يحيى ثواب القرآن ، فيقول يارب (٢) ،

الرؤية :

يشكر أحمد بن حنبل على المعتزلة أو الجهمية لإنكار الرؤية ، وتستند المعتزلة

(١) نفس المصدر ص ٣١/٢٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٤ .

— في رأى أحمد بن حنبل — إلى « أن ، المنظور إليه ممدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله » وأنهم يفسرون ، إلى ربها ناظرة ، بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويمجدون تأولا من القرآن في الآية « ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظل ، فقالوا إنه حين قال (ألم تر إلى ربك) » فإنهم لم يروا بهم . ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد أحمد بن حنبل : إن فعل الله لم يزل العباد يرونه ، ولكن الآية صريحة في أنها رؤية الله . أما استناد المعتزلة على الآية « لا تدركه الأبصار ، فلا بد أن لها معنى آخر . ولم يصرح أحمد بن حنبل بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف معنى قول الله (لا تدركه الأبصار) فقال : إنكم سترون ربكم . » وقال الله لموسى « لن ترانى » ولم يقل « لن أرى » فأيهما أولى أن يتبع : النبي صلى الله عليه وسلم حين قال إنكم سترون ربكم . أم قول الجهمى حين قال لا ترون ربكم ! ؟ ثم يورد تفسير الرسول الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله .

وقد أثر حديث الزيارة في الصوفية فيما بعد تأثيراً بالغاً . ثم يورد أحمد ابن حنبل حديث « إذا استقر أهل الجنة في الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم في الزيارة قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب للبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضاً بفكرة الحجب .

كلام الله :

وهنا يناقش ابن حنبل المعتزلة في إنكار الكلام . فقد ذهب المعتزلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ، إنما كون شيئاً فعبّر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمعه . ذلك لأن الكلام لا يكون إلا من جوف ولسان وشفقتين . وهنا يضع ابن حنبل حجة داحضة « هل يجوز أن يكون المكون غير الله . إذ يقول : يا موسى إني أنا ربك . ويقول :

لأننى أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدنى . وأقم الصلاة لذكركى . ولأننى أنا ربك ، فمن زعم غير ذلك فقد ادعى الربوبية ١١ . ويقرر ابن حنبل لأنه لو كان الأمر كما ذكر المعتزلة ، فإن ذلك المكون كان ينبغي أن يقول : يا موسى إن الله رب العالمين — ولا يجوز أن يقول : « لى أنا الله رب العالمين ، والآيات واضحة فى أنه ليس ثمة مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم » وكلم الله موسى تكليماً ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » و « لى اصطفتيك على الناس برسالاتى وبكلامى » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

أما أنه لا بد أن يكون الكلام بجوارح فهذا خطأ ؛ فإن الله قال للسموات والأرض « لئنيتا طوعاً أو كرها قالتا أتينا طائعين » فهل للسموات والأرض جوف ولسان وشفطان وأدوات ؟ ! وقال الله « وسخرنا مع داود الجبال يسبحن » أتراها سبحت بجوف وفم ولسان وشفقتين ؟ إن الله أنطقها كيف شاء وكذلك تكلم كيف شاء بدون جوارح وآلات .

وأخيراً ، يرى بن حنبل أنهم يشبهون الله بالأصنام التى تعبد من دون الله ، فالأصنام لا تتكلم ولا تتحرك ولا تزول من مكان الى مكان . وإذا قالت المعتزلة « لأنه يتكلم وكلامه مخلوق » فقد شبهوه بالبشر فإن كلامهم مخلوق « ففى مذهبكم قد كان فى وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم . وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً . وقد جمعت بين كفر وتشبيه » ، فالمعتزلة إذن ليسوا أهل التنزيه ، بل أهل التشبيه المطلق . ويضع ابن حنبل حينئذ عقيدته ! « نقول إن الله لم يزل متكلماً إذا ولا نقول : لأنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ، ولا نقول لأنه قد كان لا يعلم حتى خلق علماً ، ولا نقول لأنه كان ولا قدرة حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : لأنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ، ولا نقول لأنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة . والجهمية عند ابن حنبل تعترض بأن القول بأن الله ونوره ، والله وقدرته ، والله وعظمته (أى لإثبات الصفات الأزلية) والقول بأن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، يضاهي قول النصارى بالإفانيم . ويرد

ابن حنبل بأن أهل السنة والجماعة لا تقول أبدا إن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ، ولسكن تقول لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ولا كيف قدر ، ويتفق مع المعتزلة في أن الله قد كان ولا شيء . ولسكن « إذا قلنا إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف واحدا بجميع صفاته ؟ » ، ويعطى ابن حنبل مثال النخلة : لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص واسمها شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله . وله المثل الأعلى بجميع صفاته ، إله واحد « لا نقول إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا قدرة حتى خلق قدرة . . والذي ليس له قدرة هو عاجز ، ولا نقول قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق العلم فعلم . . والذي لا يعلم هو جاهل ، ولسكن نقول لم يزل عالما قادرا مالكا لأمي ولا كيف (١) وأنكر المعتزلة العرشية ، أي استواء الله على العرش ، وأولوا الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش » ، « ثم استوى على العرش فاسأل به خبيرا » وقالوا - فيما يرى ابن حنبل - : « هر تحت الأرض السابعة كما هو على العرش وفي السموات وفي الأرض وفي كل مكان ، لا يخلو منه مكان ، ولا يسكن في مكان دون مكان ، وتلو آية من القرآن : « وهو الله في السموات والأرض » .

ويرد أحمد ابن حنبل بأن المسلمين عرفوا أما كن كثيرة ليس فيها من عظم الله شيء : كأجساد البشر وأجوافهم ، وأجواف الخنازير والحشوش والاماكن القدرة ، وقد أخبرنا الله أنه في السماء « أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض أم أأمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا » وقال « إله يصعد الكلم الطيب ، وقال « إني متوفيك ورافعك إلی » ، « بل رفعه الله إلیه » وقال « وله من في السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم » وقال « ذی المارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلي العظيم » . أما معنى قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » يقول : هو إله من في السموات وإله من في الأرض وهو

على العرش . وقد أحاط بجميع مادون العرش، ولا يخلو من علم الله مكان، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ؛ فذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شيء قدير » وقد أحاط بجميع ما خلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون في شيء مما خلق . (١) فهل أحس ابن حنبل أن نظرية الجهمية في وجود الله في كل مكان ، مستتة إلى آخر العقائد - وهي عقيدة وحدة الوجود ؟ ومينادى بعض الصوفية من بعد أن الله حال في كل شيء ، حيوانا كان أو نباتا أو جمادا . ويتضح خوف ابن حنبل من تطور النظرية المعتزلية إلى وحدة وجود — في تتبعه لتفسيرات المعتزلة لآيات كثيرة منها « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » فيقول إن المعتزلة تقرر أن الله عز وجل . معنا وفينا ، مستتة على هذه الآية السابقة .

ويرى ابن حنبل أنهم قطعوا الخبر من أوله .. فالخبر هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض » ، فأخبر أنه يعلم ما في السموات وما في الأرض » ثم قال « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » يعني بعلمه ، وكذلك « ولا خمسة إلا هو سادسهم » أى بعلمه وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » يعني بعلمه فيهم أينما كانوا . وتنتهى الآية بقوله « ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم » فيفتتح الخبر بعلمه . ويختم الخبر بعلمه . ثم ينكر ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان ، فيذكر « أن الله كان ولا شيء » ، فحين خلق الشيء ، هل خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه ؟ والإجابة على هذا السؤال بصورة في : (أ) : أن الله خلق الخلق في نفسه ، فالجن والإنس والشياطين في نفسه ، وهذا كفر . (ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم . وهذا كفر . (ح) أن الله خلقهم خارجا من نفسه ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة وهو الصحيح (٢) .

(١) نفس المصدر ص ٣٧ — ٣٨ :

(٢) نفس المصدر ص ٤٠ .

وأخيرا يذكر أحمد ابن حنبل قصة التيجلي : « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، لم
تجلى الله للجبل إن كان فيه كما يزعم الجهمية ١٩ فلو كان فيه لم يسكن يتجلى لشيء
هو فيه . لقد رأى الجبل شيئا لم يسكن رآه قبل ذلك . ويقول الجهم : إن الله
نور كله . . فيقول ابن حنبل : قال الله « وأشرقت الأرض بنور ربها » فقد أخبر
الله أن له نورا ، فقلنا : أخبرونا حين زعمتم أن الله في كل مكان وهو نور ، فلم
لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه ، إذ زعمتم أن الله في كل مكان . وما بال
السراج إذا دخل البيت يضيء (١) ١٩ .

وينكر أيضا أحمد ابن حنبل فكرة المعتزلة أن الله في كل شيء ، غير مماس لشيء
ولا مباين ، وقولهم بلا كيف . وينكر أيضا زعم المعتزلة بأن « الله » في القرآن اسم
مخلوق وانكارهم إن كان الله اسم قبل أن يخلق هذا الاسم . كما ينكر أيضا ما ذهب
إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين قديمة ، وأنها كلام ، بل وذهبوا إلى أنها قدرة خلق
الله بها الخلق ؛ وأن قدرته « شيء » خلق بها الأشياء المخلوقة . يرى ابن حنبل أن هذا
سفه . وكيف يخلق الله خلقا يخلق وشيئا بشيء ١١

فناء الخالدين :

يعرف أحمد ابن حنبل فكرة المقرلة في فناء الخالدين — أو بمعنى أدق فكرة
الجهمية والهديلية . إن يرى أن الجهمية تأولت قول الله « هو الأول والآخر ،
فرعمت أن الله هو الأول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر بعد
الخلق فلا يبقى شيء . ولا أرض ولا الجنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش
ولا كرسى . وزعموا أن شيئا مع الله لا يكون وهو الآخر كما كان الأول . ويرد
أحمد ابن حنبل بأن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال « لهم فيها نعيم مقيم ،
وقال « خالدين فيها أبدا » وقال « أكلها دائم » ، ودائم لا ينقطع أبدا وقال « وما هم
منها بمخرجين » وقال « إن الآخرة هي دار القرار » وقال « إن الآخرة هي الحيوان
لو كانوا يعلمون » وقال « ما كثر فيها أبدا » .

(١) نفس المصدر ص ٤٦ .

ويرى ابن حنبل: أما « السماء والأرض فقد زالتا » لأن أهلها صاروا إلى الجنة، وأما العرش فلا يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة . والله عليه ، فلا يهلك أبدا . وأما قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » فذلك عند ابن حنبل أن الله لما أنزل « كل من عليها فان » قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا (الملائكة) في البقاء ، فأنزل الله أنه يخبر عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون . فقال : كل شيء من الحيوان هالك — يعنى ميت — إلا وجهه ، إنه حي لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالموت .

لأننا نرى من هذا أن أحمد ابن حنبل يمثل المذهب السنى في أوجهه ، ولا عبرة بأقوال الحشوية من الحنابلة ؛ لأنه لاصله بينه وبينهم . ولقد كان أحمد ابن حنبل أيضا ممدداً لظهور أبى الحسن الأشعرى ، بل لقد أعلن أبو الحسن الأشعرى أنه يتابع الإمام العظيم أحمد ابن حنبل فى كل ما اعتقده ، وأنه إنما يصوغ مذهبه صياغة فكرية منظمة . ومع ذلك فإن الحنابلة المتأخرين لم يؤرخوا لأبى الحسن الأشعرى فى طبقاتهم ، وهاجموه هجوما عنيفا . إن النتيجة التى يمكن أن نصل إليها : أن مذهب أهل السنة والجماعة ، نشأ وعاش منذ نشأة الاسلام ، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى ، يجالدها ويحاربها : كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعرى وقبل الماتريدى . ولم يكن فقهاء المذاهب فقط فى الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة ، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب إتفاقا كاملا ، وهذه الطائفة هى طائفة الصفاتية ، وكانت على صلة وثيقة مذهبيه برجال الفقه ، ويتبين هذا من النصوص الآتية : إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم ويقول : صنف أحاطوا علما بأبواب التوحيد والنسوة والامامة والزعامة وسلكوا فى هذا النوع من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضلالة (١) .

يذكر البغدادى هنا المتكلمين من الصفاتية ، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم في مذهبهم . ويعود ثمانية يقول « أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال في القبر ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب دون الشرك » . (١) وللمرة الثانية يذكر البغدادى الصفاتية وأنهم أهل السنة على الحقيقة ، ثم يشرح المسألة فيقول « لأنهم قالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وأحسنوا الشاء على السلف الصالح ... وبدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعى والأوزاعى (توفى عام ١٥٧) والثورى (١٦١) وأبى حنيفة وابن أبى ليلى (١٤٨ هـ) وأصحاب أبى ثور (المتوفى عام ٢٤٠ هـ) وأصحاب أحمد ابن حنبل وأهل الظاهر ومائى الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية ، ولم يخلطوا فقههم بشئ من بدع أهل الأهواء الضالة » . (٢) ويكرر البغدادى هنا أيضا لفظ الصفاتية ، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة . ويقرر الشهرستانى أنه أعقب مالكا وابن حنبل عبس الله بن سعيد السكlabى (٢٤٠ هـ) وأبو العباس القلانسى (توفى أيضا في القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باسروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ، ودرس البعض ، حتى جرت بين أبى الحسن الأشعري وبين أستاذة مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصالح فتخاصما وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة فأيد مقائهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لاهى ذاته ولاهى غير ذاته ، وأهم ممثلهم في العالم الاسلامى ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى .

(١) نفس المصدر ص ١٨٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٩ .

الكلاية

ابن كلاب ومدرسته

إذا أردنا الحديث عن ابن كلاب ومدرسته ، فإن هذا الحديث يجرنا إلى الحديث عن أهل السنة الأوائل الذين أخذوا على عاتقهم الرد على المعتزلة في نفيها الصفات . وليس معنى هذا أن أهل السنة الأوائل وجدوا بعد ظهور المعتزلة للرد عليهم ، ولكن وجودهم كان قبل ذلك بكثير ، لأنهم يعتسبون سلف أهل السنة والجماعة . يقول عنهم الشهرستاني :

« أعلم أن جماعة من السلف كانوا يشبّون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام والجلال والاكرام والخلود والانعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يشبّون صفات خيرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفات خيرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يشبّون ، سمي السلف الصفاتية والمعتزلة المعطلة (١) .

ومن يدخل تحت السلف ، وأخذ على عاتقه الرد على المعتزلة أبو عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ ، والذي كان إمام أهل السنة في عصره ، والفلاسي والحامسي من أتباعه ، ومن بعدهم أبو الحسن الأشعري الذي انحاز إليهم وكان أقرب لهم منه إلى المعتزلة خاصة بعد انسلاخه من مذهب الاعتزال .

ولم يكن ابن كلاب من أصحاب الآراء الفردية ، بل كان صاحب مدرسة ، وصاحب فرقة ، وصاحب مذهب ، وكان له أتباع عاشوا بعده ، ويبدو أنهم

(١) أنظر الملل والنحل ١ : ١٢٤ ،

اندجوا بعد ذلك في طائفة الأشعرية ، وكل من أحاط علماً بالقواعد التي بنى عليها ابن كلاب مذهبه . فإنه لا يحتاج إلى جهد لمعرفة أن هذه الآراء وتلك العقائد ما هي إلا عقائد أصحاب الحديث وأهل السنة ، وأن ابن كلاب آمن بها ووضعها في صورة منهجية .

هذه العقائد — التي تكون مذهب الكلائية — هي الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله وما وراء الشكاة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يردون من ذلك شيئاً . وقد صاغها عبد الله بن سعيد صياغة فلسفية فقال :

الله لم يزل ، ولا مكان ولا زمان قبل الخلق ، فالله قبل الزمانية والمكانية ، وهو مستو على العرش ، وهو فوق كل شيء .

وقد أثبت ابن كلاب الصفات فقال : إن الله تعالى لم يزل حياً ، عالماً ، قادراً ، سمياً ، بصيراً ، عزيزاً ، عظيماً ، جليلاً ، كبيراً ، كريماً ، مريداً ، متكلماً ، جواداً ، وبهذا يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجسالة والكبرياء والإرادة . ويقرر أن صفات الله لا يقال أنها هي أو أنها غيره ، ولا يقال إن علمه غيره ، فالصفات عنده قائمة بالله لا هي ولا هي غيره .

ويذهب إلى أن الله تعالى لم يزل راضياً عما يعلم أنه يموت مؤمناً ، ساخطاً على من يعلم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر في الولاية والعداوة والمحبة .

وبالنسبة لرأيه في كلام الله ، فهو عنده غير مخلوق ، وقوله في القدر هو قول أهل السنة . فهو يؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، ويؤمن أيضاً برؤية الله يوم القيامة لا من جهة ، لا أمام الرائي ولا خلفه ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ، ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش فليس بجسم . وقد وافق الأشعرية ابن كلاب في القول بأن الله تعالى يرى يوم القيامة بلا مقابلة .

وكما أن عبد الله بن سعيد بن كلاب وافق أهل الحديث في مجمل عقائدهم ، فإن

الاشاعرة من بعد سيوافقونه في مجمل عقائده وتفصيلها ، وسيذهبون إلى أن الله شيء ، وأنه وجود ، وأن وجوده من ذاته ، وحقيقته من ذاته . ويذهب الاشاعرة أيضا إلى أن الصفة ليست هي الله ولا غير الله . إن الصفة — عند الاشاعرة — لا تقوم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله . وهي تقوم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هي غير الله ، وسيتضح ذلك من شرحنا المختصر — فيما بعد — للمذهب الأشعري .

والخلاف الوحيد بين ابن كلاب وأتباعه ، والأشعري وأتباعه هو أن الأول يذهب إلى أن كلام الله لا يتصف بالامر والنهي والخبر في الأزل لحدوث الامر وقدم الكلام النفس . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب — رحمه الله — من أصحابنا إلى أن الكلام الأزل لا يتصف بكونه أمرا ، نهيا ، خبرا ، إلا عند وجود المخاطبين واستجابتهم شرائط المأمورين المهنيين ، فاذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر ، اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهي من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف الباري تعالى فيما لا يزال بسكونه خالقا ، رازقا ، محسنا ، متفضلا » (١).

وسياتى تفصيل ذلك أثناء عرض « الشامل »

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة في ذاتها ، وهي تقطع كثيرا من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، ولكنه يراها غير سليمة من الناحية المذهبية ، وإنما السليم ما ارتضاه شيخه ، ويقصد أبا الحسن الأشعري (٢).

مدرسة ابن كلاب

سبق القول أن ابن كلاب كان صاحب مدرسة ومذهب متكامل ، عرفت هذه

(١) الارشاد ص ١٣٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣٤ .

المدرسة باسم الكلائية ، وقد بقيت هذه المدرسة الفكرية في العالم الاسلامي زمنا طويلا تدافع عن مذهب أهل السنة والجماعة ، وتدافع عن آرائه ومعتقداته أنه ، إلى أن ظهر في الوجود أبو الحسن الأشعري المتوفى ٣٢٤ هـ ، وازدجت المدرستان ، وكان أبرز رجالها أبو العباس القلانسي والحارث المحاسبي .

أما أبو العباسي أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي ، فهو من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث . وقد ذكر عنه البغدادى فقال : « وفي زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا » .

أما عن آرائه فهي آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبدالله بن سعيد ابن كلاب في أن « كلام الله تعالى لا يتصف بالامر والنهي في الأزل لحدوث هذه الأمور ، وقدم الكلام النفسى » أى أنه كان ينكر — مع ابن كلاب — صفات الفعل لتعلقها بالحداثات ، فلا ينبغي أن تكون قائمة بالله ، ولما قامت الحوادث بالله (١) .

ويوضح ابن تيمية في كتابه « موافقة صريح المعقول » مدى تأثير ابن كلاب فيمن بعده ، ومدى تأثير القلانسي به ، فيقول :

« وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها ، وغيرهم ينكر هذا وهذا . فأثبت ابن كلاب الصفات اللازمة به ، ونفى أن ما يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافق على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري (٢) . وأبو الحسن الأشعري وأبو العباس القلانسي تلامذة ابن كلاب الأولون » .

(١) أنظر السبكي . الطبقات ٢ : ٥١ ، ابن تيمية . موافقة صريح المعقول ٤ : ٢

(٢) أنظر الجزء ٤ : ٤

وابن ثيميه يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الاثبات من أتباع ابن كلاب
كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري
والقاضي أبي بكر الباقلاني وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله
من أهل خراسان المائلين إلى طريقه ابن كلاب .

ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب
الحنبلي ، كما كان يقول : الأشعري ؛ إذ كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد
ابن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وليس هذا بالغريب ، لأن الفقه إنما انبثق من
علم الكلام كما سبق لإيضاح ذلك .

وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من
المنتسبين إلى ابن حنبل الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كأبي عقيل وصدقة بن
الحسين وابن الجوزي وأمثالهم .

لقد تشعبت الكلائية ولم تبقى على حالها مدرسة واحدة ، وانقسمت إلى فرقتين :
إحداهما عراقية على رأسها أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما ،
والثانية خراسانية .

كانت المدرسة الأولى تميل إلى مذهب أحمد بن حنبل ، في حين اختلفت معها
الفرقة الثانية في بعض المواضع .

هذا ما صارت إليه مدرسة الكلائية ، ولكن قبل أن ننقل إلى الحديث عن
الأشعرية التي هي امتداد الكلائية ، يجب علينا أن نتحدث أولا عن الشخصية الثالثة
التي تعود المؤرخون الأقدمون وضعها مع ابن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وهي
شخصية الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى ٢٤٣ هـ) . ولقد قرر أكثر مؤرخي
الفلسفة الإسلامية الأقدمين أن المحاسبي شارك ابن كلاب والقلانسي آراءهما .

وقد كان المحاسبي أحد صوفية الإسلام ، وتتلذذ عليه الجنيد شيخ صوفية بغداد ،

وأحد أعلام التصوف على الإطلاق . ولسكن أحمد بن حنبل — فيما يجمع معظم المصادر — قد هجره وأوصى بعدم مجالسته . وتعود المؤرخون أن يذكروا أن السبب في هجران ابن حنبل له هو أولاً تصوفه — تكلمه في خطرات القلب ووساوس النفس — وهذا ما كرهه ابن حنبل واعتبره أمراً دخيلاً على الإسلام .

وثانياً ، وهو السبب الهام : « انتسابه إلى قول ابن كلاب ، (١) .

وقد عرض المحاسبي لآرائه الكلائية في كتابه « فهم القرآن ، ودافع عنها ، ومن حسن الحظ أن كتب المحاسبي قد حفظ معظمها وهي مصدر هام للباحثين في المدرسة الكلائية .

هذه نبذة بسيطة عن المحاسبي الذي تبرأ منه ابن حنبل لانتسابه إلى الكلائية .

ومن المؤكد أن المدرسة الكلائية في حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ، وفي حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنة مذهبها بمذاهب أهل السنة الأخرى ، ومدى تأثيرها في المجتمع الإسلامي الذي دان بمذهبهم فترة من الزمان . وكانت مدرسة الأشعرى امتداداً له . هذه المدرسة التي مازالت تعيش إلى يومنا هذا ، وبعد يومنا أيضاً . وإن كان الناس لا يدركون أنهم في الحقيقة أشاعرة ، فذلك لأن المذهب الأشعرى إنما هو صورة واضحة بجلاء لمذهب أهل السنة والجماعة .

الأشعرى

ولد إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى عام ٢٦٠ هـ على ما يذكر معظم المؤرخين . ولم يشذ عن هذه الرواية سوى ابن خلكان . فقد ذكر أنه ولد عام ٢٧٠ هـ (٢) . وتكاد تجمع المصادر على أنه ينتسب إلى الصحابي المشهور أبي موسى الأشعرى . حاول بعض المؤرخين من الشيعة أن يشككوا في صحة انتسابه إلى أبي موسى

(١) أنظر الأشعرى المقالات ٣ : ٦٤٦ ، السبكي . طبقات الشافعية ٢ : ٣٧

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ٢ ص ٤٤٦

الأشعري . غير أن رواياتهم إنما صدرت عن حقد دفين ، وبخاصة أن هؤلاء الشيعة المتأخرين تحولوا إلى الاعتزال ، وتبنوه في أعماق المذهب الشيعي — سواء كان إسماعيليا أو اثني عشريا أو زيديا . وكان الأشعري — والأشاعرة من بعده — الفضل الأكبر في القضاء على الاعتزال كفرقة مستقلة . وسرعان ما هربت إلى المذاهب الغنوصية الشيعية .

وقد أكرت كتب المناقب في ذكر البشارات التي ذكرت عن مولد أبي الحسن الأشعري ، والرؤى التي راودت صالحى المسلمين قبل أبي الحسن الأشعري ، عن ظهوره . وكل هذا دلالة على نزوات القلق العنيف التي راودت العالم الإسلامى ، قبل ظهور أبي الحسن الأشعري . كانت المعتزلة تنشر مذهبها المتحجر حقا . كانت المعتزلة « حاجة ملحة » للمجتمع الإسلامى ، حين كان العالم الإسلامى فى حاجة إليها ، وقامت « بدورها » العقلى ، وكان لابد أن ينتهى هذا الدور . وقام أهل الحديث بدورهم أيضا ، ولكن موقفهم الثابت خلف النصوص جعل النص أيضا يتحجر وكأنه لاهياة فيه . وأدى أهل النصوص ما كان لهم أن يؤدوه وهو المحافظة على النص ، وتبيين الصحيح منه من الفاسد .

كان بصيص الأمل فى حياة تجمع بين الاثنين إنما تتضح فى العقلين من أهل السنة وفى مقدمتهم ، كما رأينا ، ابن كلاب وأصحابه . ولكن هؤلاء كانوا يحجمون أمام هجمات المعتزلة العنيفة ، وبراعتهم فى الاستدلال ، وتمسكهم بالحجة ، وخوضهم فى دقيق الكلام وجليله . وسرعان ما ظهر أبو الحسن الأشعري ،

وكانت نشأة أبي الحسن الأشعري فى رحاب المعتزلة العقائدية من ناحية . والشافعية الفقهية من ناحية أخرى . وليس بين أيدينا من المصادر ما يشرح لنا كيفية تحوله إلى الاعتزال . فقد كان أبوه أبو بشر إسماعيل بن اسحق — سنيا

محدثاً (١) . ولا شك أيضاً أنه كان شافعيًا . [بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان شافعيًا .] بل سيردد بعض المؤرخين أنه كان لأسرته السنية أثر في تحوله عن الاعتزال .

كانت شيوخ المعتزلة في مجموعهم الكبير — من الموالى — ممن مروا على الجدل، وعرفوا أصوله ونفذوا إلى أعماقه . فهل أصبح « الاعتزال » المذهب العقلي ، سمع أبناء الأسر الإسلامية العربية ، وهل رأوا فيه نوعاً من الترف العقلي ، فتحول إليه أخلاف الصحابة الكبار في أعماق البصرة ؟

لم يتكلم المؤرخون كثيراً عن أسرة أبي الحسن الأشعري ، وعن بيئة المعتزلية ، اللهم إلا أنه عاش معتزلياً فترة طويلة من حياته ، وأنه أخذ الاعتزال عن أبي علي الجبائي وأنه كان من بين تلامذته « وكان إذا عرضت مناظرة قال الأشعري : نب عني » (٢) . وكانت البصرة مبيئة الاعتزال الحقيقي ، وفيها نشأ ، ومنها صدر إلى أرجاء العالم الإسلامي . والسؤال الذي لا يجيب عنه المؤرخون هو : من كان مناظري الأشعري في هذا الوقت ، وهل علق به من مناظرة أعداء المعتزلة شيء ، وهل من السهولة أن نقول : إن الأشعري في هذا الوقت الطويل كان يناظر أعداء المعتزلة . نيابة عن شيخه ، وكان يقطعهم ويخرج ظافراً ، ثم يتحول بعد ذلك تحولا مفاجئاً لمذهب أهل السنة ، بل يقيم هذا المذهب ، أم أن أخذ أسباب تحوله — إن لم يكن أهمها — هو معاناته مناظرة « أهل السنة » وانقطاعه أمامهم . ثم تأمله في أركان المذهب المعتزلي ، وتبينه ثم — آفت أركانه أمام هجمات الكلالية وأتباعهم ... أو أن نذهب ونقول : إن الرجل غرق في وجهة نظره « أهل الحديث » وهي وجهة نظر بعيدة كل البعد عن وجهة نظرة — كمعتزلي أولاً — ثم عن موقفه الجديد ، كمفكر عقلي من أهل السنة ، بل شيخ منكري أهل السنة العقلين ؟ . إن

(١) ابن عساكر — تبين كذب المفتري ص ٣٤ .

(٢) ابن عساكر : تبين كذب المفتري ص ٩ .

الاجابة على هذه الاسئلة من الصعوبة بمكان وتحتاج إلى نظر أو نقد داخلي في كتب الإمام أبي الحسن الأشعري الأولى .

ونكاد نرجح أن حياته المعتزلية ، كانت متأرجحة وقلقة ، وكان الأشعري يتأمل المذهب المعتزلي ، ويرى إلى أي حد يصطدم بالنص القرآني والنص الحديثي . كما لا شك أنه قد أهمله ما فيه من تحجر عقلي ينتهي إلى مدى ليس في طاقة الانسان المحدود . بل إن ابن عساكر يذكر أن الشيخ أبا الحسن ، رحمه الله ، لما تبجر في كلام الاعتزال ، وبلغ غاية ، كان يورد الاسئلة على أستاذه ولا يجد فيها جوابا شافيا فتحير في ذلك . ولا شك أن تراخيا عقليا قد أصاب الرجل ، ويبدو أنه اعتكف إلى حين . ولم يحدثنا التاريخ عن مدة هذا الاعتكاف . ولا إلى حقيقة ما دار فيه . وقد أعلن البعض أن تحوله عن الاعتزال كان مفاجئا كما أشرنا ، وأورد هذا الفريق قصة الرؤى التي راودته ، وحاولوا أن يجعلوا من هذه الرؤى — الحد الفاصل بين اعتزاله وبين مذهبه الجديد .

وأما عن الرؤى ، فقد ذكرت في كتب الطبقات بأشكال مختلفة ، وصيغ متعددة . غير أن أهمها ما رواه مؤرخ الأشعري ابن عساكر ؛ وكذلك السبكي من أن الأشعري رأى النبي صلوات الله عليه ثلاث مرات في نومه وأنه أمره بنصرة مذهب أهل الحق ، وأن يهجر الاعتزال . وفي المرة الأخيرة وعنده بنصرة الله له . يقول الأشعري :

رأيت النبي ، فقال لي : ما صنعت فيما أمرتك . فقلت : قد تركت الكلام ، ولزمت كتاب الله وسنتك . فقال لي : أنا ما أمرتك بترك الكلام ، إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني ، فإنها الحق . فقلت : يا رسول الله ؛ كيف أدع مذهبها تصدرت مسأله . وعرفت أدلته منذ ثلاثين سنة لرؤيا . فقال لي : لولا أنني أعلم أن الله يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك ، حتى أبين لك وجوها ، وكأنك تعد لميتاني إليك رؤيا . أو رؤياي جبريل ، كانت رؤيا . لأنك لا ترائي في هذا المعنى بعدها : فجد فيه ، فإن الله سيمدك بمدد من عنده . قال : فاستيقظت وقات :

ما بعد الحق الاضلال . وأخذت في نصره الأحاديث في الرؤية والشفاعة والنظر وغير ذلك . فكان يأتي شئ والله ما سمعته من خصم قط ، ولا رأيت في كتاب ، فعلمت أن ذلك من مدد الله تعالى الذي بشر به نبي له رسول الله صلى الله عليه وسلم (١) .

هذه الروى التي رآها إمام المسلمين الأكبر ، حتى يومنا هذا ، وعجبا أنها لم تثر إهتمام الباحثين ، كما أثارت رؤى فيلسوف مثل ديكارت . وعجبا أن يشكرها بعض الباحثين ، ويرون أنها ارهاصات وضعها المؤرخون فيما بعد ، تبريرا لتحول الإمام العظيم من الاعتزال إلى مذهب يستند فيه على الكتاب والسنة مستخدما العقل في النطاق الذي وجد القل له . لاشك أن الأدلة تكافأت عند الأشعرى — كما يقول — فتأمل الأمر ، وراه مجرد جدل عقيم وسفسطة عقلية . وقد اتهم المعتزلة ، من وجهة نظر ، أنهم أخلاف السفسطائيين ، وبدأت الشكوك تحو حول الرجل وتهزه هزا . . . فاعتكف ، كما ذكر المؤرخون . وإذا بالرؤيا الصادقة تراوده فلم يكن الأمر تبريرا وادعاء ، وإنما هو التطور الروحي للرجل ، لا يصل إلى مداه ولا كنهه الآمن عانى التجربة الروحية بأكملها .

ولم يؤخذ على أبي الحسن الأشعرى أ كذوبة ، لافي حياته الخاصة ولا في كتاباته . كان في حياته الخاصة زاهدا ، عفيف اللسان ، أميناً في كتبه . فقد نقل إلينا آراء خصومة في أمانة ونزاهة . وكانت كتبه التي أرخت ، لنا مقالات الاسلاميين وغير الاسلاميين ، المثل الأعلى في الأمانة . نقل إلينا فيها آراء الفرق بإخلاص وحياد تامين . بل إستند عليها أشد خصومه — وهو ابن تيمية ، كما إستند عليها الكثيرون من المعتزلة أنفسهم . فلا شك أن حدوث الرؤية له حق .

ويرى البعض أن رجوعه عن الاعتزال كان لمناظرة حدثت بينه وبين أستاذه الجبائي . فقد روى عن الأشعرى أنه سأل أستاذه في أمر ثلاثة أخوة . أحدهم آمن وعمل

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢٤٥ .

صالحاً ومات على ذلك . والثاني كفر وعصى ومات على ذلك . والثالث مات وهو صبي حدث . فأجاب الأستاذ — تمشياً مع أصل العدل عند المعتزلة — بأن المؤمن من أهل الدرجات في الجنة ، وأن الكافر من أهل العذاب في جهنم ، وأن الصبي الحدث من أهل النجاة .

فسأل الأشعري : هل يمكن أن يرقى الصبي إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فأجاب الجبائي ، تمشياً مع أصل المدل ، بالنفي ، لأن المؤمن من أهل الدرجات . وقد نال ذلك بالعمل . فأثار الأشعري اعتراضاً على لسان الصبي ، إذ يقول (الصبي) لله عز وجل : التقصير ليس مني ، لأنني لو بقيت حياً لأطعت . فأجاب الجبائي بأن الله سيقول للصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك ، وأمتك قبل من التكليف .

عند ذلك أثار الأشعري اعتراضاً على لسان الكافر ، إذ يقول لله عز وجل : إنك علمت حالي بأني سأكفر وسأعصى ، ولكنك لم تراع مصلحتي . عند ذلك أفحم الجبائي ولم يجد جواباً بقوله .

ويتبين من هذه المناظرة أن هناك تناقضاً في داخل آراء المعتزلة بين أهل العدل وبين قولهم بالأصلح لفعل الله . وهناك مناظرات أخرى دارت بين التليذ والأستاذ تدل على أن السير المنطقي مع مذاهب المعتزلة يؤدي إما إلى التناقض . وإما إلى النيل من حقوق الله تعالى .

هذه هي الأسباب الروحية التي حولت الإمام العظيم إلى مذهب أهل الحديث ، إلى مذهب السنة .. ولكن هناك فيما نعتقد سبباً أهم وأدق من هذا كله .. ونعرضه فيما يأتي : كان للفقهاء المكان الأكبر لدى المسلمين . كان لديهم أكثر أهمية من الكلام والجدل . كانت حياة المسلمين تستند عليه في عباداتهم وأمور دنياهم ، كانت الدنيا لديهم مراً الآخرة وامتحانها . ولقد نشأ الأشعري في أجاب المذهب الشافعي يتعبد عليه ، يصلي عليه ويصوم ، ويحج به ويذكرى كان المذهب الشافعي الفقهي يملأ عليه كل جزئيات حياته وتنصياتها .. فهل في فقه المذهب الشافعي ، وأقسامه

بالفقه هنا ، النظريات العامة سواء أكانت في العبادات أو في الاعتقادات ، ما يؤيد النظرية المعتزلية كاملة في الذات وفي الصفات . . وفي خلق القرآن ، وفي الجبر والاختيار . لقد رأى الأشعري التعارض الكبير بين فقه المذهب الشافعي الكلامي ، وفقه المذهب المعتزلي الكلامي ، فعاد إلى مذهبه الفقهي فاعتنقه كاملاً ، فلم يكن الأشعري سوى عودة إلى قلب المذهب الشافعي . ولم يكن الإمام الأشعري سوى الإمام الشافعي في صورة كلامية . إنبثق كلاهما عن منبع واحد ، وكتب كلاهما من نظرة واحدة . أكثر أحدهما في الفقه ، وأكثر الثاني في الكلام ، والاثنان وجهتا نظر واحدة . وما أشبه صورتهم ، وما أنقى مذهبهما . . بل من العجب أن نرى الشافعي يردد بأنه يعرف كيف يرد على أرسطو طاليس ، فيكتب الأشعري كتابه « في الرد على أرسطو في كتابه السماء والعالم وكتاب الآثار العلوية » وكره الشافعي الخوارج ، فرد عليهم الأشعري . وأبغض الشافعي القدرية فرد الأشعري على المعتزلة .

وأقام الشافعي الفقه ، وكان فيلسوف الإسلام الأول ، وأقام الأشعري الكلام وكان فيلسوف الإسلام الثاني .

على كل حال . لما رجع أبو الحسن الأشعري عن مذهب الاعتزال ، سلك طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى الإمام أحمد ، كما ذكر ذلك في معظم كتبه : الابانة عن أصول الديانة ، والمقالات والموجز وغيرها . وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم . سكن الأشعري وأتباعه من بعده كانوا أتبع لأصول ابن حنبل وأمثاله من أئمة الحديث من الحنابلة أنفسهم كابن عقيل وابن الجوزي ، وقد أوضحنا ذلك فيما سبق عند الكلام عن الكلامية .

وكان قدماء الحنابلة من أصحاب الإمام أحمد (كأبي بكر بن عبد العزيز وأبي الحسن التميمي وأمثالهما) يذكرون الأشعري على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة ، ويذكرون ما ذكره من تناقض المعتزلة .

المهم هو أن الأشعري لما رجع إلى مذهب السلف ، كان قد أحكم طريقة الجدل ، ولذلك أنشأ في داخل مذهب السلف طريقة استخدام العقل في فهم النصوص . وهذه الطريقة تتلخص في استخراج الأدلة من النصوص مع شيء من التحليل والترتيب للمقدمات والتحصيل المنطقي . الخ ونظراً لأن أصول العقيدة الإسلامية من حيث التوحيد والتنزيه وكثير مما يتعلق بالله والانسان واضحة وصریحة . فإن الانسان لا يحتاج إلى وضع أصول بقدر ما يحتاج إلى طريقة في انهم وإقامة الدليل بالاستناد إلى العقل والمنطق ، وهذا هو ما أمر به القرآن » ولذلك يمكن القول بأن الأشعري لم يضع مذهباً وإنما وضع منهجاً في البحث ،

ولو بحثنا في جملة آرائه ، لوجدنا أنه يخالف المعتزلة لا من حيث الأصول ، لأن أصول المعتزلة تتعلق بالتوحيد والعدل والمسئولية ونحو ذلك ، ولكنه يخالفهم في طريقة فهمه الأصول ، لأنه فهمها فهما جديداً يتفق مع العقيدة مفهومة بالمعنى المطلق . وعندنا من هذه المرحلة في حياة الأشعري كتاب « الابانة عن أصول الديانة » وكتاب « اللمع » وهما يتضمنان أصول العقيدة الإسلامية كما يمكن أن تؤخذ من نصوص القرآن ، لكنها موضوعة في ثوب جدلي استدلالی .

ونشرح الآن باختصار بعض آراء الأشعري في الألوهية ، لتتضح لنا طريقته ومنهجه الجديد الذي بدأ به مرحلة جديدة في حياته ، واتخذ أتباعه من بعده ، وصار فيما بعد رمزاً لمذهب السلف وأهل السنة والجماعة .

لإثبات وجود الله ووحدايته عند الأشعري :

أثبت الأشعري وجود الله ووحدايته على طريقته الجديدة والتي اتسم بها مذهبه من بعده . والنصان المتعلقان بذلك موجودان في كتاب « اللمع » ويتلخص الدليل على وجود الله عند الأشعري في القول بأن الانسان يتطور في مراحل النمو المادي والمعنوي بعد الولادة إلى أن يصل إلى نهاية بحري حياته متقللاً من النقص إلى السكالم ، ومن الضعف إلى القوة ثم منهجاً من القوة إلى الضعف . هذا واقع

لا شك فيه ، والانسان يعلم من نفسه أنه هو الذى لا ينقل نفسه من حال إلى حال ، لأنه لو كان هو الذى يطور نفسه ، لاستطاع أن يسيطر على هذا التطور فيزيد فيها له من ملكات ، أو يرد نفسه إلى حالة الشباب والقوة ، وهو إذا كان في حال قوته وتمام ملكاته لا يستطيع لنفسه ضراً ولا نفعاً ، فالأولى ألا يستطيع ذلك وهو في مراحل نموه الأولى . فانتقاله من حال إلى حال لابد له من ناقل إذن . ويستشهد الأشعري على ذلك بقوله « مما يبين ذلك أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلاً مفقولا ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطناً ثم انظر أن يصير غزلاً مفقولا ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً وفي الجهل والجأ . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصراً مبنيّاً ، فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً . وإذا كان تحول النطفة علقمة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم في الأعجوبة ، كان أولى أن يدل على صانع صنّع النطفة ونقلها من حال إلى حال . »

ويقول الأشعري : إن تطور الانسان في مراحل الخلقة أعظم دليل على وجود الخالق المدبر الذى لا يشبه هذه الخواقات والذى لا بد وأن يكون واحداً . لأنه [سبحانه] لو أشبهها ، لكان حكمه فى الحدث حكمها . ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها . فإن أشبهها من جميع الجهات ، كان محدثاً مثلها من جميع الجهات . وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها . ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديماً . وقد قال الله تعالى « ليس كمثل شيء » ، وقال تعالى « لم يكن له كفواً أحد » .

والأشعري يصوغ دليلاً جديداً على التوحيد ، وهو يتلخص فى القول بأن الإثنين ، أى الفاعلين بالمعنى الحقيقي ، لا يمكن أن يجرى فعلهما وتديرهما على نظام واحد ، ولا بد أن يلحقهما العجز ، أو يلحق واحداً منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أمراً وأراد الآخر ضده ، لم يخل الحال : إما أن يتم مراد أحدهما فيكون هو الاله الحق ، لأن الآخر سيكون عاجزاً ، وإما أن لا يتم مراد أحدهما فيكون كل منهما عاجزاً ، فلا يكون هناك إله . أو أن يتم مراد كل منهما ، وهذا مستحيل لأنه يقتضى اجتماع الضدين فى شيء واحد .

وإذا كان الأشعري قد استخرج دليله على وجود الله من الآيات القرآنية الكثيرة التي تكلمت عن تطور الإنسان في مراحل الخلقة ، باعتبار أن ذلك نقطة بداية للاستدلال على وجود الله ، فإنه قد استخرج الدليل الجدلي على الوحدانية من آيات القرآن الكريم التي تناولت موضوع الوحدانية ، وهو لذلك يذكر في آخر الدليل قول الله تعالى « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا » .

ولا يصح أن نغفل على كل حال عن أن الأشعري أخرج لنا في صورة جدلية منطقية ما يخطر لعقل الإنسان المتفكر إذا قرأ آيات القرآن وتأمل معناها في نفسه من غير أن يصوغ دليلا من مقدمات تؤدي إلى نتائج . وقد ظهرت قبل الأشعري محاولات لاستخراج الأدلة من الآيات القرآنية كالذي نجده عند المحاسبي في كتاب له يسمى « العظمة » .

على كل حال مضى الأشعري في بناء العقيدة الإسلامية مستندا إلى النصوص من جهة وإلى الاستدلال النظري من جهة أخرى . وهو ينتهي إلى الاستدلال من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع . فوجود العالم يدل على وجود خالق له متصف بالقدرة ووجود العالم في وقت دون وقت وشكل دون شكل آخر يدل على أن هذا الخالق متصف بصفة الإرادة ، ووجود الاتقان والأحكام في نظام العالم يدل على أن الخالق متصف بالعلم والحكمة ووجود القدرة والإرادة والعلم والحكمة يدل على أن الخالق يتصف بصفة الحياة وهكذا يسير الاستدلال .

أما عن الصفات الإلهية ، فإن الأشعري يثبتها قائمة بالذات ذاهبا إلى أنها ليست عين الذات وليست بخلاف الذات . ورأيه في ذلك أن الصفات الإلهية قديمة قدم الذات . يقول الأشعري « من الثابت أن الله عالم قادر ، ولا بد أن يختلف مفهوم العلم عن مفهوم القدرة والا كان الله عالما بالقدرة قادرا بالعلم ولا بد أيضا أن يكون هناك تمايز بين الذات والصفات ، وإلا كان تعقلنا الذات متضمنا تعقلنا للصفات . لكن الأمر ليس كذلك ، وأذن فلا بد أن يكون مفهوم الذات غير مفهوم الصفات ،

وأن يكون المفهوم من إحدى الصفات مختلفاً عن المفهوم من الصفات الأخرى ،
 وذهب الأشعري إلى أن الذات قائمة بنفسها وأن الصفات تقوم بها . وخطأ أن
 يقال أن الصفات تقوم بالذات ، لأن الذات قائمة بنفسها كما ذكرنا .

وقد خالف الأشعري أهل الحديث في مسألة قيام الأفعال الاختيارية ونفاها .
 وله في ذلك نظرية الكسب ، وفحواها أن الفعل ، أى فعل ، خلق الله كسب للإنسان .
 يقول الأشعري « إن الله أجرى سنته بأن يخلق عقب القدرة الحادثة أو تحتها
 ومعها الفعل الحاصل ، إذا أَراده العبد وتجرّد له ، فيكون الفعل خلقاً لله إبداعاً
 وإحداثاً وكسباً من العبد حصولاً تحت قدرته ، وسارت الأشعرية ظافرة في بقاع
 الأرض إلى أن يرث الله الأرض وما عليها . وكان من أعمدها في القرن الخامس
 الهجري صاحبنا هذا « الجويني » .

الجويني :

... أما عن مؤلف هذا الكتاب (الشامل في أصول الدين) فهو : أبو المعالي
 عبد الملك ابن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن يوسف
 بن محمد بن حيوية الجويني الفقيه الشافعي الملقب ضياء الدين ، المعروف
 بإمام الحرمين .

وكلمة الجويني نسبة إلى « جوين » قرية من قرى نيسابور . وقد أطلق عليه
 لقب إمام الحرمين لمجاورته وتدرّسه في الحرمين الشريفين (حرم مكة وحرم
 المدينة) . ويحكى ابن خلكان أن الإمام « خرج إلى الحجاز وجاور بمكة أربع سنين
 وبالمدينة يدرس ويفتي ، ويجمع طرق المذهب ، فلهذا قيل له إمام الحرمين » (١) .

ويطلق عليه كذلك « ضياء الدين » . ولعل ذلك يرجع إلى صحة استدلاله

(١) ابن خلكان — وفيات الاعيان ج ١ ص ٥١٥ .

وسلامة المنطق العقلي الذي استند إليه في آرائه ، بحيث أصبح هذا المنطق طريقاً
يضيء النور أمام الباحثين الراغبين في الوصول إلى الحق .

ولإذا كانت هذه الألقاب وغيرها تدل على شيء ، فإنها تدل ، بلا شك ، على
أهمية الجويني ومكانته التي لاحتلها في عصره .

ولإذا أردنا نكشف عن العناصر المقيمة لشخصية الجويني ، والتي لا تعتمد منها
هذا العلم الغزير ، لوجدنا ثلاثة عوامل رئيسية ساعدت على ذلك ، ونقصد :

١ — الاستعداد الفطري لدى الإمام .

٢ — الأسرة التي نشأ فيها .

٣ — أهمية الاساتذة الذين تتلمذ عليهم الإمام .

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، وهي استعداد إمام الحرمين لتلقي العلم ، وقبوله
لكل ماهو حق ، قبولاً واعياً ... الخ فأمر واضح بلا جدال .

فيذكر السبكي في طبقات الشافعية ، أن والد إمام الحرمين « كان يعجب به
(أى بالجويني) ويسر لما رأى فيه من مخايل النجابة وأمارات الفلاح ، وجد واجتهد
في المذهب والخلاف والأصولين وغيرها » ونحن نعلم أن والد إمام الحرمين قد مات
قبل أن يبلغ أبو المعالي العشرين من عمره .

يضاف إلى ذلك أن الإمام كان في وقت واحد أستاذاً وتلميذاً . فيذكر ابن
خلكان أنه بعد أن مات والد الجويني ، وبعد أن قام الإمام مكان أبيه يعلم الناس
ويلقنهم العقيدة الحقة ، كان يذهب ؛ بعد أن يفرغ من مهام التدريس — إلى الأستاذ
أبي القاسم الاسكافي الاسفراييني بمدرسة البيهقي ، لكي يتعلم منه ويحصل علم
الأصول (١) .

(١) ابن خلكان — وفیات الأعيان ج ١ ص ٥١٥ .

كما أننا نلاحظ أن كتب الإمام نفسه، سواء من حيث الكم أو الكيف، والمناقشات والمشا كل التي يشير لها إنما تدل على إمتلاكه لعقل حاد وذكاء لا نظير له . وساعد على ذلك أن أمام الحرمين كان يمتت التقليد ، حتى انه كان يخالف والده في أمور كثيرة .

فيذكر ابن عساكر أن عبد الملك الجويني « أتى على جميع مصنفاته (يقصد مصنفات أبيه) فقلبها ظهر ألبطن ، وتصرف فيها . وخرج المسائل بعضها على بعض ، ودرس سنين لم يمض في شبابه بتقليد والده وأصحابه، حتى أخذ في التحقيق، وجد واجتهد في المذهب والخلاف وبجاس النظر، حتى ظهرت نجابته ، ولاح على أيامه همه أبيه وفراسته ، وسلك طريق المباحثة ، وجمع الطارق بالمطالعة والمناظرة والمناقشة ، حتى أربى على المتقدمين ، وأنسى تصرفات الأولين » (١) وهذا ما أكدته ابن السبكي أيضا ، حيث قرر أن الجويني قد « أنزل المذاهب كلها في منزلة النظر والاعتبار ، غير متمعصب لواحد منها ، بحيث لا يكون عنده ميل يقوده إلى مذهب معين من غير برهان ، ثم توضح له الحق وأنه الاسلام ، فكان على هذه الملة عن اجتهاد وبصيرة ، لا عن تقليد » (٢) .

أما عن الأسرة التي نشأ فيها إمام الحرمين ، فلقد كانت أسرة صالحة ، تعرف الله حق معرفته وقرعاه « وتحافظ على حقوقه ، وتؤدى واجباته . ولقد كان والد إمام الحرمين من المشتغلين بالعلوم الدينية ، المتعمقين فيها . فيذكر ابن خلكان : أن أبا محمد عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية الجويني الفقيه الشافعي ، والد إمام الحرمين . كان إماما في التفسير والفقه والأصول والعربية والأدب . قرأ الأدب أولا على أبيه يعقوب يوسف بجوين ، ثم قدم نيسابور واشتغل بالفقه على أبي الطيب سهل بن محمد الصعلوكي ... ثم انتقل إلى أبي بكر القفال المروزي واشتغل عليه

(١) ابن عساكر — تبين كذب المفتري ص ٢٧٩ .

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥١ .

بمرو ، ولازمه واستفاد منه وانتفع به ، وأتقن عليه المذهب والخلاف » (١) .
فهذا النص يوضح أن أسرة والد الإمام كلها كانت على دراية واسعة بالفقه
والآداب والأصول ، وهى الأمور التى برع فيها الجوينى نفسه . ويستطرد ابن
خلكان بعد ذلك ، فيوضح أن والد إمام الحرمين ، بعد أن أتقن العلوم على يد
أبى سهل محمد بن الصعلوكى ، عاد إلى نيسابور سنة ٤٠٧ هـ ، وقام بالتدريس
والفتوى . وكان أن كوّن مدرسة لأبأس بها ، حيث تخرج على يديه « خلق كثير
منهم إمام الحرمين ... »

لقد كان والد الإمام ورعاً تقيساً . يدل على ذلك أنه أنجب ولده من امرأة
صالحة ، وأنه اختارها بعد أن لمس فيها الصفات الطيبة التى تتلاءم وطبيعته الدينية .
يقول ابن خلكان : إن والد إمام الحرمين كان فى أول أمره ينسج بالأجرة ،
فاجتمع له من كسب يده شئ اشتى به جارية موصوفة بالخبرة والصلاح . ولم
يزل يطعمها إلى أن حملت بإمام الحرمين (٢) .

ولقد ذكرت المصادر قصة مشهورة ، أوردها المؤرخون ، تدل على أن والد
إمام الحرمين كان من المتورعين ، فلم يكن يطعم أسرته إلا من أجر يومه . فيذكر
ابن السبكي وغيره من تراجوا الإمام ، أن والده كان حريصاً على أن لا يطعمه ما فيه
شبهة . فلم يمازج باطنه إلا من الحلال الخالص (٣) .

وقد ذكر صاحب وفيات الأعيان كذلك أن والد إمام الحرمين قد أوصى
أمه « أن لا تمكن أحداً من إرضاعه » ولقد حدث أن دخل عليها الدار ذات يوم ،
فوجدتها متألماً والطفل يبكي . فسألها عن السبب ، فعلم أن امرأة أخرى وجدت الطفل

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٤٥٢

(٢) وفيات الأعيان ج ١ ص ٥١٥

(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥١

يُمَكِّي وأمه مشغولة بقضاء بعض حاجياتها . فما كان من المرأة إلا أن شاغلت الطفل بشدتها ، فوضع منه . فلما علم الوالد بذلك ، أخذ الطفل إليه ونكس رأسه ، ومسح على بطنه ، وأدخل إصبعه في فيه ، ولم يزل يفعل به ذلك ، حتى قام جميع ما شربه وهو يقول : « يسهل على أن يموت ولا يفسد طبعه بشرب لبن غير أمه » (١) . ولقد كانت هذه الحوادث وأمثالها سمة مجموعة من زهاد المسلمين ، فقتلوا عن الورع في الصغير وفي الكبير مما يأكلونه أو ما يأكله أولادهم ونسأؤهم .

وفيما يتعلق بالأساتذة ، الذين كان لهم الفضل الكبير في تنشئة الإمام والوصول به إلى ما وصل إليه من مكانة مرموقة في العلم ، فقد ذكرنا أن أباه كان معلمه الأول . ويبدو أنه أخذ على والده العلوم العربية ، ثم العلوم النقلية وبخاصة الحديث .

وهناك أستاذ آخر ، كان له أثره القوي على تحميل الجويني ، ونقصد أبا القاسم الإسكافي الأسفراييني ، حيث تلقى منه العلم في مدرسة البيهقي . وكان الامام معجبا بالأسفراييني أشد الإعجاب ، حيث كان يواظب على مجلسه .

كذلك فإن الجويني قد أجاد القرآن على شيخ القراء آنذاك ، ونقصد عبد الله محمد بن علي بن محمد النيسابوري الخبازي في سنة ٤٤٩ هـ . فكان يذهب إليه ، يقرأ عليه القراءات ، ويقتبس من كل نوع من العلوم ما يمكنه مع مواظبته على التدريس . ولقد لازم الامام أبا القاسم القشيري الصوفي ، وكان لهذه الصحبة أثر كبير على حياة الجويني الروحية ، فقد رافقه في رحلته التي غادر فيها نيسابور ، وطاف خلالها بغداد ، حيث قابل هناك أبا محمد الجوهري ، وتلقى العلم على يديه .

يضاف إلى كل ذلك تلك الشخصيات البارزة المعاصرة للإمام ، والتي دار بينها وبينه مناظرات هامة . فلقد سمع الحديث في صباه من والده كما أشرنا ، ومن أبي حسان محمد بن أحمد المزكي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن حمدان النضروي ، وأبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي ، وأبي سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك ، وأبي عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز وغيرهم . وأجاز له أبو نعيم الحافظ .

(١) وفيات الأعيان ج ١ ص ٥١٦ ، طبقات الشافعية الكبرى ج ٣ ص ٢٥١

ومن الشخصيات البارزة التي عاصرت الإمام : عبد السلام بن يوسف القزويني المعتزلي سنة ٤٨٢ هـ ، وأبو محمد المنعري سنة ٤٨٦ هـ ، وأبو تراب المراغي الأشعري سنة ٤٩٢ هـ ، وعلى بن أحمد بن علي الواحدى سنة ٤٦٨ هـ ، وأبو بكر البيهقي سنة ٤٥٨ هـ . ومن هؤلاء الشيخ الرئيس ابن سينا بما يمثله من تراث شامل لشتى فروع المعرفة .

ولقد كانت الخزانة النظامية بئيسابور بما تحويه من كتب قيمة ، كانت كلها تحت تصرف الإمام . ولا شك أنه إستفاد منها إلى حد كبير .

ويدل على سعة اطلاع الإمام قوله « ما تكلمت في علم الكلام كلمة حتى حفظت من كلام القاضي أبي بكر وحده اثني عشر ألف ورقة » (١) . وقد ذكر ابن السمعاني أبو سعد في الذيل أنه قرأ بخط أبي جعفر محمد بن أبي علي بن محمد الهمزاني الحافظ ، سمعت أبا المعالي الجويني يقول « لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً » (٢) .

لقد ظل لإمام الحرمين يدرس في المدرسة النظامية ثلاثين عاماً غير مزاحم ولا مدافع . وهذه الفترة الطويلة التي قضها في التدريس تدل دلالة قاطعة على تبجح الأستاذ في العلم وإخلاصه له ، ومحبة الجميع له ، وثقتهم في علمه ، حيث هيأ نفسه لذلك ، وامتلك أسباب العلم ؛ فأقبل عليه . وتذكر لنا الكتب أن المجالس هجرت من أجله وانغمز عليه النخباء من كل صوب ، حيث كان يجلس بين يديه كل يوم نحو من ثلثمائة رجل من الأئمة ومن الطلبة ، (٣) .

لقد كان لإهتمام الإمام بالعلم وكثرة إشتغاله به ، ومواظبته على سماع الآراء : الصائب منها وغير الصائب ، وإنفاقه ماله على العلم والعلماء ، كان لكل ذلك أثره

(١) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٦٠ .

(٢) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٢ .

(٣) طبقات الشافعية ج ٣ ص ٢٥٢ .

الكبير على إنتاج إمام الحرمين الجويني . فلقد ألف كتباً كثيرة في الفقه والجدل وأصول الدين وغيرها . من هذه الكتب : كتاب « نهاية المطلب في دراية المذهب » ، « الشامل في أصول الدين » ، « البرهان في أصول الفقه » و « تلخيص التقريب » و « الارشاد » و « العقيدة النظامية » و « مدارك العقول » وهذا الكتاب لم يتمه الجويني ، و « تلخيص نهاية المطلب » لم يتمه مؤلفه كذلك وكتاب « غياث الأمام في الإمامة » و « مغيث الخلق في اختيار الأحق » و « غنية المسترشدين في الخلاف » وكتاب « الورقات » ، وله ديوان خطب مشهور ، وله « مختصر النهاية » ، اختصرها بنفسه ، وهو ، كما يقول صاحب طبقات الشافعية في الجزء الثالث ، كتاب عزيز الوقوع من محاسن كتبه . وقال هو نفسه فيه (يقصد الجويني) : أنه يقع في الحجم من النهاية أقل من النصف ، وفي المعنى أكثر من الضعف (١) .

لقد مات الجويني ، رحمه الله عن تسع وخمسين عاماً ، حيث فارقت روحه الحياة في قرية يقال لها « بشتنقان » ليلة الأربعاء وقت العشاء ٢٥ ربيع الآخر سنة ٤٧٨ هـ . ونقل إلى نيسابور في تلك الليلة ودفن بداره ، حيث نقل بعد ذلك إلى مقبرة الحسين ودفن بجانب أبيه ، فأغلقت الأسواق يوم موته ، وكسر منبره في الجامع ، وقعد الناس لعزائه .

أما عن آراء الجويني ، فنحن نعلم أنه أشعري المذهب . بل إنه من أحد الأعمدة الرئيسية التي ارتكز عليها هذا المذهب ، حتى ذهب نفر غير قليل من الباحثين إلى أن المذهب الأشعري بدأ منذ عهد الجويني يرتكز على أرض راسخة وفكر أعمق ومنطق أسلم . وهذا لا يعني أن المذهب الأشعري كان قبل الامام مهلهلاً ، بل نريد القول : إن الجويني أضاف إلى المذهب الكثير ، وسد ما كان منفذاً لبعض الآراء الخادعة والموهمة ، بمعنى أن الدارس لعلم الكلام ، أو لمن شئت الفلسفة الدينية الإسلامية ،

يلاحظ أن الجويني في تفكيره متقدم بكثير عن الأشاعرة السابقين عليه . فتنفـكير الجويني متمسك بنزعة فلسفية عميقة . فعلى حين أن شيخ المذهب أبو الحسن الأشعري ، على سبيل المثال ، قد افترض الخلاف بين الآلهة ، وهو بصدد إثبات وحدانية الله — نجد أن الجويني قد افترض الحالتين معاً ، أعنى في حالة وجود آلهة متعددين في الرأى أم مختلفين فيه — نقول : انتهى إلى بيان ما يحتويه هذا الرأى من تناقض شنيع لا يمكن حله إلا بالرجوع إلى مبدأ أول وعلة أولى للعالم ، هي التي يمكن أن تفسر لنا وجود هذا العالم ونظامه المحكم المبدع .

يقول الجويني : لو كان هناك إلهان لاختلفا ، فقد يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الآخر سكونه . ولا يمكن أن نفسر ذلك ، أو على حد تعبيره « فتنصدي لنا وجوه كثيرة كلها مستحيلة » ، لأنه لو نفذت إرادة كل منهما لكان الجسم ساكناً متحركاً ، وهذا تناقض شنيع . وكذلك لا يمكن القول بأنه من المستحيل أن لا تنفذ إرادتهما ، لأن هذا يدل على العجز . كما يستحيل نفوذ إرادة واحد منهما دون الثاني ، لأن هذا الأخير سيكون عاجزاً . ومن هنا نتأدى إلى القول بوجود إله واحد .

ولا يمكن افتراض انتفاء الاختلاف بينهما ، لأن الخلاف جائز ، وما هو جائز لا بد أن يحدث يوماً ما وإلا لما صح كونه جائزاً . نريد أن نقول ، في ضوء ما سبق ، : إن الجويني قد تابع المذهب الأشعري بوعى تام ، مجدداً لا مقلداً ، حيث أحكم طريقة الجدل الهادف ، معتمداً على استخدام العقل في فهم النصوص القرآنية . فأخذ يستنبط من هذه النصوص — بعد تحليلها وفهمها — المقدمات ، مرتباً الواحدة تلو الأخرى .

ونظراً لأن أصول العقيدة الإسلامية واضحة وجلية ، من حيث التوجيه والتزوية ، وعلاقة العبد بالرب ، وما يترتب على ذلك ، فإن الجويني لم يضع — أو إن شئت لم يجد مبرراً لأن يضع — أصولاً ، بل وضع طريقة للفهم ، وإقامة الأدلة المستندة إلى العقل والمنطق .

والجوينى ، كغيره من الأشاعرة ، لم يخالف المعتزلة فى الأصول ، ولكنه خالفهم فى فهمهم لهذه الأصول نفسها ، أقصد محتواها . وهذا واضح فى ثنايا هذا الكتاب .

لقد مضى الجوينى فى بناء العقيدة على أسس منطقية سليمة . ففى صدد استدلاله على وجود الله ، بين أن بطلان الدليل لا يؤدى إلى بطلان المدلول ، مثلما ذهب إلى ذلك من قبل الباقلانى .

ولقد اعتمد فى بيانه وجود الله — إلى حد كبير — على الأدلة الحسية ، حيث استدل من الصنع على الصانع ، ومن صفات الصنع وأحواله على صفات الصانع . فوجود العالم يدل على القدرة على الخلق ، ولهذا فالله قادر . وهذا العالم على صورة محكمة متقنة ، وهذا يعنى أن الله عالم ، وهذا العالم وجد فى وقت دون غيره ، وهذا يبين أن الخالق مريد . . وكل هذه الصفات : من خلق وقدرة وإرادة ، تدل على أن موجد العالم حى .

والجوينى باتباعه الأدلة الحسية سبيلا لمعرفة الله ، إنما يتابع فى ذلك القرآن الكريم ، الذى يحث على النظر فى الوجود وتأمل أحواله والتفكير فيه « قل أنظروا ماذا فى السموات والأرض ، والجوينى فى كل ذلك يضع قصة سيدنا إبراهيم ومناظرته قومه ، ومسايرته لهم فى بعض أفكارهم الخاطئة ، واصلا منها إلى الحق ، حيث طرح جانباً النجم والقمر والشمس ، لأنها كلها آفلة وهو لا يجب الآفلين ، موجها وجهه للذى فطر السموات والأرض .

وإذا كانت المعتزلة فى بحثها لمشكلة الصفات الإلهية قد قررت أن الذات قديمة وأن الصفات حادثة وأنهما عين الذات ، فإن الجوينى ، من حيث أنه أشعري المذهب ، ذهب إلى غير ذلك ، حيث قال : إن الذات قديمة وأن الصفات أيضا قديمة ، وأن الصفات ليست عين الذات ، وليست غير الذات كذلك . وهذا لا يمس قضية التوحيد فى شيء . فالذات قديمة بصفاتها ولا يمكن تصور ذات

بدون صفات . وهذا لا يعني أن الصفات مقومة للذات . فالذات بنفسها قائمة ،
والصفات بالذات تقوم .

أما لإثبات تعدد الصفات عند الجويني ، فمن رأيه أن الله متصف بالعلم
والقدرة والحياة وغيرها . ولا بد أن يكون كل مفهوم من هذه المفاهيم
مختلفا عن الآخر ، وإلا وجب أن يعلم الله بالإرادة ويريد بالقدرة وهكذا .
ولا يمكن أن يرجع هذا الاختلاف إلى اللفاظ نفسها ، لأن الاختلاف اللغوي
لا قيمة له البتة .

أما أن الصفات مخالفة للذات ، فواضح من حيث أن تعقلنا لإحدهما جائز
دون تعقلنا للآخرى . فقد نعقل الذات دون صفة كالعلم مثلا ، وقد نعقل صفة
كالقدرة دون الذات .

على أن الجويني ، ومن قبله الباقلاني ، قد ذهب إلى اعتبار الصفات أحوالا
(أو وجوها) للذات الإلهية ، وعن طريق هذه الصفات (الأحوال)
تدرك الذات .

ولما كان الأشعري قد ذهب إلى قبول الصفات التي تذكر الوجه والعين والجانب
لله وهكذا بلا كيف ، فإن الجويني قد أول هذه الآيات وصرفها عن ظاهر معناها .
وهذا واضح ، بشكل قاطع ، في الفصل الذي عقده الجويني في كتابه « التوحيد »
عن الكرامية ورده عليهم .

وإذا كان الأشعري قد ذهب — وهو بصدد الحديث عن فعل العبد وفعل
الرب — إلى القول بنظرية الكسب مجرداً القدرة الإنسانية من كل فعل لها ،
ذاهبا إلى أن الله هو الفاعل المطلق ، وأن فعل أى عبد خلق الله لإبداءه وكسبا
للعبد ، فإن الجويني قد اقترب في هذه الناحية من المعتزلة إلى حد ما . حيث قرر
أن القدرة الحادثة لها تأثير حقيقي ، لكنها ليست مستقلة لإبداءه ، أعني في وجودها .

فهي معلولة ومتأثرة بغيرها ، لكن سلسلة العمال والمعالولات تنتهي إلى مسبب الأسباب « الله » . وهذا يعني أن الجويني قد وفق — أو إن شئت حاول أن يوفق — بين قدرتي العبد والرب ، مبيناً أنه لا تعارض بين شمول القدرة الإلهية لكل مقدور ، وبين تأثير القدرة الحادثة .

ويعرض الشهرستاني هذه النقطة ، فيقول على لسان حال إمام الحرمين : « أما نفي هذه القدرة والاستطاعة (يقصد قدرة العبد) فما ياباه العقل والحس . وأما لإثبات قدرة لا أثر لها بوجه ، فهو كنفي القدرة أصلاً . وأما لإثبات تأثير في حالة لا يفعل ، فهو كنفي « التأثير » خصوصاً والأحوال على أصلهم (يقصد المعتزلة) لا توصف بالوجود والعدم ... فلا بد إذا من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على وجه الإحداث والخلق . فإن الخلق يشعر باستقلاله بإيجاده من عدم . والإنسان كما يحس من نفسه الإفتدار ، يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال . فالفعل يستند وجوده إلى القدرة ، والقدرة يستند وجودها إلى سبب آخر ... حتى ينتهي إلى مسبب الأسباب ، فهو الخالق للأسباب ومسبباتها ، المستغنى على الإطلاق . فإن كل سبب — مهما استغنى من وجه — محتاج من وجه ، والباري تعالى هو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر ، (١) .

ونحن لا نستطيع أن نناقش في هذه المقدمة آراء الجويني أو حتى نعرضها بإيجاز نظراً لاتساع هذه الآراء وتشعبها من جهة ، ولضيق المقام من جهة أخرى . وعلى أية حال فسوف تتضح هذه الآراء إلى حد كبير لمن يقرأ كتابه هذا (الشامل) ، إذ يعد — بحق — دائرة معارف كبرى ، طرق فيها الجويني شتى فروع العلم والمعرفة .

وهذا الكتاب الذي بين أيدينا يضم ثلاثة كتب رئيسية وهامة وتمثل معاً الجزء

(١) الشهرستاني — المال والنجل ج ١ ص ٩٠ تخريج محمد بن فنيح الله بدران —
الطبعة الثانية .

الأول من كتاب الشامل في أصول الدين . وهذه الكتب الثلاثة على التوالي هي :
كتاب النظر وكتاب التوحيد ثم كتاب العلال .

وفي الكتاب الأول يبدأ الجويني سؤالاً ، كقدمة للنظر بوجه عام ، هو : هل
يصح لمجتمع فكريين في حالة واحدة أم لا ؟ ثم ينتهي إلى أن ذلك غير جائز . ثم
يبدأ في بيان النظر الصحيح والنظر الفاسد مميزاً في هذا الصدد جلي النظر من دقيقه .
وبعد أن يعرض لذلك بأصالة لا مثيل لها يطرق باباً من أهم الأبواب في تاريخ
الفكر الفلسفي أعنى حدث العالم . ويبدأ هذا الفصل بوضعه تعريفات هامة للشيء
والعالم والحدوث والجوهر وغير ذلك مما لا يتسع المجال لذكره . وبطريقة شيقة
يدخل في مناقشة رائعة مع بعض المعتزلة القائلين بالأحوال ، مبيناً أن الأحوال
تقترب — إلى حد ما ، من الصفات لأنها وجوه ينظر منها إلى الذات . ويتطرق
بعد ذلك إلى « العلم » مبيناً الضرورى منه والمكتسب ، ذاكرآ أن النظر يقضى
العلم ، جاءلا من ذلك كله مدخلا لمعرفة الله مبيناً أن هذه المعرفة ليست واجبة
بالنظر ، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة . لأن العقل قد يضل ، وهو بصدد البحث عن
ذلك ثم يعرض مباشرة رأيه في أول واجب على المكلف . وفي أثناء ذلك يعرض
بدقة وأمانة علمية رأى المعتزلة كاملاً كما قرروه هم بأنفسهم . ثم بعد أن يفرغ
من ذلك يرد عليهم رداً منطقياً سليماً ومقبولاً ، وهو فى كل ذلك يطرق
موضوعات فلسفية هامة مثل : هل المعدوم شيء أم لا ؟ وهل المعدوم معلوم ؟
وما هى أقسام الموجودات ؟ وما حقيقة الجوهر ؟ وهل هو أعراض مجتمعة أم لا ؟
منتياً من ذلك إلى الجوهر الفرد مبيناً أنه لا شكل له وأنه لا يمكن أن يتداخل
مع غيره ... الخ وغير ذلك من آراء هامة . ويختتم الجويني هذا الكتاب الأول من
الشامل بالرد على شبه أهل الزيغ على خد تعبيره .

أما كتابه المسمى « كتاب التوحيد » فبدأه بالكلام عن الواحد وحقيقته مبيناً
أن « الواحد » أكثر من معنى ثم تساءل : هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟ وبعد

أن أوضح في كتابه السابق (النظر) بعض صفات الواحد ، تساءل هلما ؟ هل تتعدد صفات البارئ سبحانه أم لا ؟ ثم بين فكره مباشرة ، وهو بصدد البحث في فكرة الواحد ، معنى التوحيد ، حيث أوضح التوحيد الحق ومميزه عما سواه ، ذاهبا من ذلك إلى الاستدلال على الوحدانية ، خاتما هذه الفصول بالرد على مطاعن الخصم .

وكان لابد للجويني ، وهو بصدد الكلام عن الله ، أن يتعرض للتجسيم ، وهنا ندخل مع الجويني ونقرأ معه فلسفة ناضجة وواعية ، وكأنه عاش وعاصر الفلاسفة المحدثين ، حيث ذكر ببراءة حد الجسم ومعناه وعدد الأجزاء المكونة له معتبرا ذلك كله مدخلا لرأيه في أن الله سبحانه لا يمكن أن يكون جسما ولا يمكن أن يحل في الأجسام وهذا يعني أن الجويني قد عرض آراء السكرامية بجملاء ثم رد عليهم .

ولقد تطرق الجويني من الكلام عن الجسم ومعناه وفكرة التجسيم ، إلى الكلام عن الأكوان التي تلحق هذه الأجسام ، فتكلم عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماس والتداخل ، واضعا كل شيء بأسلوب فلسفي دقيق .

ولقد خصص الامام في هذا الفصل جزءا كبيرا للرد على النظام القائل بالكمون وبتألف الجسم من أجزاء لا تنتهي ، نافيا قوله بالطرفة ، وغير ذلك من آراء عرفت عن النظام وتناقضاتها الكتب ، والجويني في كل ذلك يشير أمثلة هامة ، مثل : هل الحركة عن مكان عين السكون في آخر أم لا ؟ وهل يجوز اجتماع جوهريين في حين واحد ؟ وهل يجوز اجتماع الضدين في حين ؟ ثم تعرض بعد ذلك لاضطرابات الجبائي وإبنيه في أحكام التأليف واضعا في هذا الصدد محاوره فلسفية شيقة بين الأب والابن .

ثم بدأ الجويني بعد ذلك مباشرة بابا في الاعتمادات وحقائقها ومعناها ، حيث سرد آراء المعتزلة وبين اختلافهم في ذلك . ثم خصص فصلا كاملا عن الخلاء والملاء .

ولقد عاد الجويني مرة أخرى إلى ما بدأه في أول هذا الكتاب (التوحيد) أقصد كلامه عن الله فنجدناه هنا قد تعرض لنفي الجهة عنه سبحانه ذاكرا مناقضات المعتزلة في ذلك ، وركز في هذا الصدد على أصحاب ابن كرام القائلين بجواز قيام الحوادث بذات الله ، نافيا قولهم . إنه خالق بالخالقية في الأزل، ورازق بالرازية في الأزل .

وإذا كانت الكرامية قد استندت في دعواها على تفسير خاطئ . لبعض آيات القرآن الكريم ، فإن الجويني قد أوضح خطأهم هذا واضعا نصب أعيننا التفسير الصحيح لمثل هذه الآيات .

وبعد أن انتهى من الرد على السكرامية ، بدأ يعرض آراء النصارى في فهمهم الألوهية . فذكر آراء النسطورية واليعقوبية والملكانية وغيرهم من فرق المسيحية . وقد قرر ، بصدق ، آراءهم في الأقانيم وتسميتهم الله جوهرًا ، ورأيهم في الاتحاد وتدرع اللاهوت بالناسوت . ثم تعرض للكلام عن صلب السيد المسيح . وهو في كل ذلك يتشبه بكتابهم نفسه (الانجيل) ، مبينا أنهم قد فهموا بعض كلماته خطأ : وعقب على ذلك كله بسباب يتضمن صفات الله كما يراها هو . وكما رأت الأشاعرة معه .

ثم يأتي الكتاب الثالث والأخير ، كتاب العلل ، وفيه تكلم عن العلة ومعناها وحقيقتها ، وحقيقة المعلول ، وأحكام العلل وشرايطها ، واختلاف الآراء في ذلك . وفي حديث الامام عن العلة أثار أسئلة هامة ، وجد الحلول لبعضها ، من هذه الأسئلة : هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفي بانتفائها أم لا ؟ وهل يصح لإطراد العلة مع معلولها ؟ وهل توجب العلة معلولها بشرط أم لا توجبها ؟ وهل توجب العلة أكثر من حكم ؟ وهل يصح معلول بين علمتين ؟

ثم ميز الجويني بعد ذلك الأشياء التي يجوز أن تعلل من الأشياء التي لا يمكن تعليلها واضعا فصولا مستقلة لكل مشكلة من هذه المشاكل .

ثم نجد الجويني يقرر أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلّة . ورأيه في ذلك أن حدوث الفعل لو كان معلولا ، لافتقر إلى علّة . وينتهي المؤلف بعد تفصيل هذا القول إلى أن الفعل الحاصل (فعلا) ليس بحاجة إلى علّة .

وفي الكلام عن العلّة والسبب وغيرهما ، يذهب الجويني إلى الكلام عن الشرط والمصحح وما يتعلق بهما ، مبينا أن الشرط — وإن كان لا يوجب ثبوت مشروطه — إلا أنه يتمتع المشروط بانتفائه على الوجه الذي انتصب شرطا .

ثم يتساءل الجويني في الفصل اللاحق مباشرة عن : هل العرض شرط في وجود الجوهر أم لا ؟ والصعوبة في هذا التساؤل ، كما يشير المؤلف ، هي أنه : كما يفتقر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون محل ، فكذلك لا يتصور جوهر دون عرض . وهذا يعني أن يكون العرض شرطا في وجود الجوهر ، من حيث أن كل واحد منهما مفتقر إلى الثاني .

ورأى الأشاعرة في هذه الصعوبة هو أنه : مامن عرض إلا وهو مفتقر إلى جوهر ، لكنه لا يفتقر إلى نوع معين من الجواهر ، أي أنه مفتقر إلى جنس الجواهر .

ويختتم الجويني هذا الكتاب بفصل تسأل فيه عن صحة جواز (أو عدم جواز) تعليل قبول الجوهر الأعراض موضحا اختلاف الأشاعرة في هذا الصدد .

التسائل : المخطوط

إن هذا الكتاب الذي تقدمه الآن للقارئ العربي والمستشرق على حد سواء هو الكتاب الأول من مخطوط « الشامل » لآمام الحرمين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني المتوفى ٤٧٨ هـ . وقد عثرنا على نسخة منه مصورة في دار الكتب المصرية تحت رقم ١٢٩٠ علم الكلام ، وتقع في ثلاثة أجزاء . وقد قمنا بمراجعتها على النسخة التي وجدناها المستشرق هلبوت كلوبفر ، ونشر الجزء الأول منها في طبعة غير دقيقة ، ولكنها خطوة في نشر الكتاب . وقد نبه القارئ

العربي إلى وجود مثل هذا المخطوط القيم ، بل المخطوط الذي يعتبر إحدى الموسوعات الأشعرية . ومؤلف هذا المخطوط هو أحد شيوخ الأشاعرة الذين أخذوا على عاتقهم إثراء المذهب الأشعري والمحافظة على بقائه .

وقد قال هلموت كلوبفر أثناء تحقيقه للكتاب :

« وما يبعث على الأسف أنني لم أجد حتى الآن من الشامل الذي يتألف من عدة أجزاء إلا الجزء الأول فقط ، وحتى هذا تنقصه البداية المكونة من حوالي ٥٠٠ صفحة تعتبر إجمالاً في حالة جيدة . وأصبح الخط — الذي تدل طريقة كتابه على أنه مضى عليه ما ينيف على الثمانمائة عام — غير ممكن القراءة في مواضع قليلة متفرقة فقط . »

والمخطوط الذي وجدته كلوبفر ، والذي قال إنه اكتشفه بعد ما ظل مجهولاً مدة قرون طويلة ، يقع في مجلدين — كما سبق القول — ويحتوي على الجزء الأول من كتاب الشامل . وهو موجود بمكتبة كوبرولو باستنبول تحت رقم ٨٢٦ .

أما مخطوط دار الكتب . فيقع في ثلاثة أجزاء ، مكتوبة بخط قديم غير منقوط ، وقد قام بكتابتها الأنصارى الخزرجي ، وهو ربيع بن محمود بن موسى ابن محمود بن محمد بن علي الأنصارى الخزرجي . وقد حاولنا أن نعثر على ترجمة له ، ولكننا لم نستطع .

وقد تم نسخ هذا الجزء سنة ٦١٠ هـ . واستنسخ في محل الفوتوغراف شهبال ، قبالة الباب العالي ، باب غالي قاوشو سنده . شهبال فوطوغرافخانه سنده استنساخ ايده لمشهور .

وقد وجد رقم (١) على الورقة الأولى برغم النقص الذي سبقه ، وانتهى الجزء الأول ص ١٧٧ ، والثاني ٣٥٣ ، والثالث ٥٢٧ ، ولكل صفحة من هذه الصفحات صورة زكوغرافية ملحقه بالكتاب .

وجاء في نهاية الجزء الثالث :

(كمل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر وستمائة ، يتلوه الجزء الثاني ، وأوله الكلام في بقية الأحوال) .

وتوجد نسخة ثالثة في جامعة الدول العربية ، ولما كانت مصورة عن نسخة دار الكتب المصرية ، وجدنا عدم مراجعتها على النسختين الآخرين .

ويحتوى الجزء الأول من الشامل على ثلاثة كتب : الأول منها لم نجد له عنوانا ، ومن المرجح أن يكون عنوانه « كتاب النظر » ، والثاني « كتاب التوحيد » ، والثالث « كتاب العال » .

وقد قمنا بتحقيق هذا المخطوط ، واخراجہ للقارىء على أحسن وجه ممكن ، والتعليق عليه ، ووضع النص الصحيح بعد المراجعة على النسختين في صلب النص . ثم أشرنا إلى الاختلافات الموجودة بين النسختين في الهامش ، رامزين إلى نسخة دار الكتب بالحرف « أ » ، ونسخة كوبرولو بالحرف « ب » .

ويؤسفنا أننا لم نستطع مراجعة الثالث الأخير من الجزء الثاني والجزء الثالث على نسخة كوبرولو ، وقد قمنا بعدة محاولات لتصوير المخطوط من استنبول ، ولم نصل إلى نتيجة حتى الآن ، ونرجو الله أن تتمكن من ذلك في الطبعة القادمة .

ونحب أن نشير إلى أنه لما كانت لغة المخطوط قديمة وغير منقوطة ، وقد استعمل الناصخ حرف الألف بدلا من الياء ، والواو في مقابل الهمزة ، والياء المهملة بدلا من الياء المهموزة ، فقد قمنا بتصحيح هذه الأحرف غير مشيرين إلى ذلك في الهامش ، مكتفين بالإشارة هنا . ومن أمثلة ذلك :

أبا : أبى

ثلاث : ثلاث

فانسا : فاني

لها	ولاي	: لهؤلاء
جزو	: جزء	
بدو	: بدء	
البداية	: البدائه	
بقى	: بقاء	
قصارا	: قصارى	
القراءة	: القراءة أو القراء	
الدعوا	: الدعوى	
نرا	: نرى	
شيا	: شيئا	
يتوقا	: يتوقى	
يتناها	: يتناهى	
الرحا	: الرحى	

وأحيانا نجد « كل ما ، و ، إن ما ، مكتوبة بلا انفصال بين الأحرف ، هكذا : كلما ، إنما ، وقد صححناها غير مشيرين إلى ذلك لعدم إضرارها بالمعنى . ومن الأشياء التى يجب ملاحظتها أن المؤلف كثيرا ما يذكر تقسيما للكلام إلى أكثر من وجه ، ثم يكتب الوجه الأول غير ذاك للوجه الثانى والوجه الثالث . وهو فى الحقيقة يود أن يقول إن الكلام أوجها عدة : أهمها : كذا وكذا وكذا . وهذا لا يتطلب ذكر الأوجه الباقية . فإذا ما وجد القارئ تقسيما ذكر فيه : أولها ، أو أحدها ، أو منها . دون أن يجد لذلك بقية ، فهذا يعنى أنه قصد بذلك أهمها :

قام ناسخ المخطوط أيضا بكتابة « لا يخلوا » سواء كانت مصروفة مع ضمير الغائب المفرد أو الجمع بزيادة ألف فى النهاية ، وهذا غير معروف هذه الأيام ، وإنما كان قد اصطلح عليه فى الخط العثمانى عند كتابة القرآن الكريم . ورأينا من

الأفضل تصحيحها وكتابتها بدون ألف النهاية .

وبالنسبة للمعقوفتين [] الموجودتين داخل النص ، فهي إضافات من عندنا ، وجدنا أنها ضرورية لاستقامة النص ، كما أن الأقواس الصغيرة « » لم تكن موجودة في المخطوط ، وإنما وضعناها لتحديد مكان الآيات القرآنية .

وهناك بعض الأخطاء الطفيفة في الآيات ، خطأ في حرف أو اثنين ، لم نجد ضرورة للإشارة إليه ، ولكن صححناه . أما الأخطاء الجسيمة فقد أشرنا إليها في الهامش ، وكتبنا الآية الصحيحة في صلب النص .

هذا هو المرشد الذي سيقود القارئ إلى التعديلات التي فنها لها لكي يجد النص مستقيماً .

أشرنا في بداية المقدمة ، أن المخطوط احتوى على ثلاثة كتب هي : كتاب النظر ، كتاب التوحيد وكتاب العلال ، ولما لم نعر على باقي « الشامل » ، لا في القاهرة ولا في تركيا ولا في أي بلد آخر ، فقد فطنا أن نعرف بقية السكتب التي احتوى عليها « الشامل » ، وأن نعرف عدد الأجزاء الباقية منه أو بمعنى أصح المفقودة . وأثناء الاطلاع على كتاب الدكتور فوقية حسين « إمام الحرمين » ، وهو من سلسلة أعلام العرب ، علمنا أن هناك مختصراً « للشامل » وآخر لاختصار المختصر . الأول موجود بمعهد المخطوطات العربية المصورة واسمه « الكامل في اختصار الشامل » ، ونرجو الله أن يتمكن من تحقيقه قريباً ليكون أحد أعمدة السلسلة ، والثاني « مختصر السكمال » ، بحامعة الأزهر .

وبالاطلاع على « الكامل في اختصار الشامل » الذي يقع في ٢٧٢ ورقة ، عرفنا أن « الشامل » كان موجوداً كاملاً حتى القرن الثامن الهجري ، وأنه يحتوي على الكتب الآتية :

« كتات النظر ، كتاب التوحيد ، كتاب العلال ، كتاب الصفات ، كتاب الإرادة ، كتاب القدر ، كتاب النبوات ، كتاب أبطسال القول بالتولد ، كتاب الرد على الأطباء ، كتاب التعديل والتجويز » .

ونصل من هذا إلى أن المفقود من مخطوط «الشامل» حوالى ثلاثة أجزاء .
وقد جاء فى الكاسل فى اختصار الشامل ، لابن الأمير ورقة ٢ - ١ ، ب :

(... وكنت قد وقفت على الكتاب المسمى بالشامل فى أصول الدين من مصنفات الإمام العالم ، جامع أشتات الفضائل ، والمبرز على الأواخر والأوائل أبى عبد الله محمد بن عبد الملك الجوينى ، المشهور بإمام الحرمين ، عفا الله عنه ، فوجدته كثير الفوائد ، مفرداً فى فنه ، قد جمع معظم القواعد ، وحرر فيه المباحث ودق النظر ، وذكر الحق المحض ... فاختصرت الكتاب فى هذه العجالة ، وذكرت فيه أدلته وقواعده وشواهد ... وسميته «الكامل اختصار الشامل» ، وجعلته تذكرة لنفسى ، وذخيرة ليوم رمسى ...) .

هذا ما افتتح به ابن الأمير الكتاب بعد البسملة . أما ما جاء فى ص ٢٧٢ وهى آخر صفحات المخطوط :

(... وقال الخالدى منهم : يسمى بذلك فى الدنيا دون الآخرة ، وهذا بناء منه على مذهبه أن عصاة المؤمنين يعذبون فى الدنيا بالهجوم والغموم والآلام ولا عقاب عليهم فى الآخرة ، والكفار يثابون فى الدنيا بما يفعلونه من الخير دون الآخرة . وزعم أن التسمية بالفسق من العقاب ، ومذهب أهل الحق أن القاضى المؤمن فاسق فاجر ، ولا تبعد تسميته بذلك فى الآخرة إن قدر عليه العقاب والفسق ، لا يثاب فى الإيمان ، وإيماننا فيه الكفر . والله تعالى أعلم .

هذا آخر ما وجد من كلام الإمام العالم أبى المعالى عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى ، إمام الحرمين فى كتابه المعروف بالشامل ، وقد اختصرت به بقدر ما فهمته) .

هذا آخر كلام ابن الأمير ، وقد أشاد فى مقدمة كتابه بما «لشامل» من فائدة جمّة وفضل كبير عليه ، ولن نشير نحن الآن إلى فائدته وأهميته ، تاركين ذلك لرأى القارئ بعد الاطلاع عليه .

ونرجو الله أن يوفقنا فى إحياء هذا التراث العظيم ، الذى بدأنا به سلسلة مكتبة التوحيد .

والله ولي التوفيق

د. على المشاعر

فصل عون - سهر مختار

ولا بد منها واما المنفي المعاني دور العبارات فان هل لم يرد
 عدم العلم في هذه النظر ولا معنى لشرطه اذ العلم يفاد النظر فليس
 ثبوت النظر ينفى عن ثبوت اضافته فكانه شرط في وجود النظر عدم ضده
 بالعدم ايضا فحضر في الاسف لا يكون شرطها واما فضاة العلم للنظر
 كضاده الجهل له فلا معنى لخصم العلم بالذكر في الجواب عن ذلك
 ان العدم والاسف كذا ان يكونا شرطًا فافسوا في الشرط بنور النافذ
 واما المنفي ان يكون المنفي عليه موجب واما الشرط فلا يمنع ذلك فيه
 اذ ليس به شرط فشرطه واما خصم العلم بالذكر فالتنبيه
 بالاطلاع على اذ يفاد العرض من الجوز والجماع العرف لسان ما يجازي
 فيكون العلم بعد ان يجوز ثبوته مع النظر اذ هذا الجوز على الجواز
 فقصده على الله عنه موطن الاشكال في ثبوت ثبوتها على ما عداه ولو اجتر
 انه ترى في النظر الصحيح هو الفكر المخطئ بل وجه الدليل على
 وجه توصل اليه كمن سدد في فعله فان قال فان غمته مما قد مر ان
 العلم بالنظر وفيه تضاد النظر ونحن نرى ان العلم يستدل بوجوده الدليل
 في العلم بالاولى لم يرد في ضرب اخر من النظر فهو كمن يرد في
 الدليل اليه مع حصول علمه بالنظر وفيه لو كان هذا حلقا لم يتناول
 في وجه المنفي عن السؤال فذهب ليعلم الى انه اما الصحيح النظر في الدليل
 له هو العلم بوجه النظر الاول فانه لا يقدم على النظر
 الثاني في العلم بوجه النظر الاول فانه لا يقدم على النظر
 في العلم بوجه النظر الاول فانه لا يقدم على النظر
 في العلم بوجه النظر الاول فانه لا يقدم على النظر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(ولا بد منهما ، وإنما المبتغى المعانى دون العبارات)^(١) . فإن قيل : فلم شرط عدم العلم في صحة النظر ؟ ولا معنى لشرطه ، إذ العلم يضاد النظر ، فنفي ثبوت النظر ينفي^(٢) عن انتفاء اضداده . فكأنه شرط في ثبوت النظر عديم ضده ، والعدم انتفاء محض ، والانتفاء لا يكون شرطاً . وأيضاً فمضادة العلم النظر كمضادة الجهل له . فلا معنى لتخصيص العلم بالذكر .

فالجواب عن ذلك : أن عدم والانتفاء يجوز أن يكونا^(٣) شرطاً . فانتفاء السواد شرط ثبوت البياض ، وإنما الممتنع أن يكون النفي علة موجبة . وأما الشرط فلا يمتنع^(٤) ذلك فيه ، إذ ليس يوجب الشرط مشروطه . وأما تخصيصه^(٥) العلم بالذكر فللتنبيه بالأعلى على الأدنى ، إذ الغرض من الخوض في الكلام التعرض لبيان ما يكاد يشكل ، والعلم بمسدد أن يجوز ثبوته مع النظر إذا ذهل المجوز عن الحقائق . فقصد رضى الله عنه موطن الإشكال^(٦) ، ثم نبه ببيانه على ما عده .

ولو اجترأ المجترى فقال : النظر الصحيح هو الفسك المنوط بطلب وجه الدليل على وجه يوصل إليه ، كان سيديداً .

فصل

[هل يمتنع اجتماع فكرين في حالة واحدة]

فإن قال قائل : زعمتم فيما قدمتم أن العلم بالمنظور فيه يضاد النظر ، ونحن نرى

- | | | |
|--------------------------|---------------|----------------|
| (١) ب : — ما بين القوسين | (٢) ب : يغنى | (٣) ب : يكون |
| (٤) ب : تمنع | (٥) ب : تخصيص | (٦) ب : اشكاله |

العاقل يستدل فيؤديه الدليل إلى العلم بالمدلول ، ثم يضرب في ضرب آخر من النظر . فقد تحقق ثبوت نظره في الدليل الثاني مع حصول علمه (١) بالمنظور فيه أولاً . وقد اختلف المحققون في وجه التقصى عن السؤال . فذهب بعضهم إلى أنه إنما يصح النظر في الدليل الثاني لذهوله عن العلم بموجب الدليل الأول ، فإنه لا يقدم على النظر الثاني إلا في حال ذهوله عن العلم . وهذا الجواب يستقيم على موجب من يمنع اجتماع فكرين في الحالة الواحدة سواء كانا متماثلين أو مختلفين . ومسيأتى / تفصيل ذلك في أحكام التضاد (٢) . وأما من جَوَّز من المحققين اجتماع فكرين مختلفين فلا يستبعد ثبوت العلم الأول مع الإقدام على النظر الثاني . فوجه الانفصال على هذه الطريقة وهى (٣) المرضية من وجهين :

٢

أحدهما : أن نقول : إنما يطلب بنظره الثاني أن يعلم كون المنظور فيه دليلاً . فإذا كان هذا مطلبه ومقصده بنظره وهو غير عالم به ، فقد أطرده ما مهدناه من أن العلم بالشئ لا يجامع النظر فيه . وإنما الغرض بالرتبة الثانية طلب كون المنظور فيه دليلاً .

فإن قال قائل : هذا غير سديد ، فإن العارف بالشئ قد يسبر دلالة أخرى وليس يخطر له طلب كونها دلالة ، فلو كان المقصود بالنظر الثاني إثبات المنظور فيه دليلاً لاختص ذلك بمن (٤) يقصده ، ولما تحقق فيمن لم يخطر له ببال . فإن استقام جوابكم فيمن قصد ما قلتم ، فما جوابكم في الذى لم يقصد بنظره الثانى إثبات دليل ؟

وهذا الذى ذكره السائل تدليس ، إذ العالم بالشئ إذا أقدم على النظر الثانى فلا بد أن يكون طالباً بنظره ، إذ كل نظر طلب ، وكل ناظر طالب ، ويستحيل أن يكون طالباً بنظره الثانى العلم بما هو عالم به . فإننا نعلم ضرورة بطلان ذلك .

فإذا بطل أن يكون طالباً للعلم الأول ، فلا بد من تقدير وجه طلب في نظره الثاني ، فلا وجه فيه إلا ما قلناه .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : الأدلة مختلفة الوجوه وإن كانت (١) بأجمعها تفضي إلى العلم . ففرض الناظر بنظره الثاني أن يدرك وجهاً آخر من الدليل لم يدركه (٢) أولاً ، وهذا واضح لإخفاء به ، فاستبان بما قلناه أنه ناظر فيما هو غير عالم به .

فصل

[في النظر الفاسد]

لعل أن النظر (٣) إذا انحرم شرط من شرائطه فلا يتضمن (٤) علماً ولا يفضي إليه . ثم قال المحققون : ولا يفضي النظر الفاسد إلى ضد من أضداد العلم كما / ٣ لا يفضي إلى العلم . وذهب بعض من لم يحصل له حقائق النظر من الفقهاء إلى أن النظر في الشبهات مع الذهول عن وجه الدليل يتضمن العلم ، وهذا باطل . والدليل على بطلانه أوجه :

أحدها : أن الشبهة ليس لها وجه على الاختصاص يتضمن الارتباط بالجهل ، وليس كذلك الدليل . والذي يحقق ذلك أن المتمسك بالشبهة يقرر له المحقق أن الذي ظنه (٥) وجهاً مؤدياً إلى إعتقاده فهو فيه غلط . وسبيل محاجته أن نوضح (٦) له أنه ظن وجهاً ، وليس الأمر على ما ظن . (وهذا يستبين لكل ناظر محقق) (٧) . فاتضح أن الشبهة لا وجه لها يقتضي من أجله جهلاً . والذي يحقق ذلك أيضاً ، أنه لو كان للشبهة وجه يقتضي الجهل لارتبط (٨) به حتى لا يتمسك بثبوته دون الجهل . ونحن نعلم أن الناظر في الشبهة يجهل تارة ويشك أخرى ، وتحصل

(١) ب : كائن (٢) ب : يدرك (٣) ب : الناظر (٤) أ : يفضي
(٥) ب : ظن (٦) ب : يوضح (٧) ب : - ما بين القوسين (٨) ب : لارتباطه

له غلبة الظنون في بعض الأحوال ، وهذه معان مختلفة .

ولما كان الدليل (١) وجهاً (٢) يقتضى العلم لم يتصور العصور عليه إلا مع العلم بالمدلول . والذي يحقق ما قلناه أيضاً أن نقول : الشبهة لا تخاو من حالين : إما أن يكون لها وجه ثابت في معلوم الله تعالى يقتضى الجهل ، وإما أن لا يكون لها وجه ثابت متحقق في علم الله ، ولكن الناظر يظنه ظناً .

فلو كان لها وجه في معلوم الله كان العالمون أولى بالعشور عليه . ونحن نعلم أن العالمين المعصومين عن الزلل كالأنبياء ، إذا أحاطوا بوجه الشبهة لم يقتض لهم جهلاً . فاستبان أنه لا وجه للشبهة في معلوم الله يقتضى الجهل . ولكن الناظر ظن فيه وجهاً ، فرجع الأمر إلى ظنه دون الشبهة في نفسها .

وإذا (٣) أحطت بما قلناه علماً ، فاعلم أن ما يتضمن وجوب العمل ولا (٤) يقتضى العلم كأخبار الآحاد ، والمقاييس ، والعبر المستنبطة / في منازل الاجتهاد في الأحداث (٥) الشرعية ، فقد تعقبها غلبات الظنون وهي غير مقتضية لزامة الظن عند كافة المحققين ، كما أنها غير مقتضية علماً .

وذهب جمهور العلماء إلى أنها تقتضى غلبات الظنون ، كما يقتضى الدليل العقلي العلم بالمدلول ، وهذا ساقط من القول . فإن القياس المستنبط لا يخاو : إما أن يكون صحيحاً في معلوم الله ، وإما أن يكون فاسداً . فإن كان صحيحاً فليقتضى علماً ، وإن كان فاسداً كان لغواً لا إقتضاء له . ولا معنى لإقتضاء القياس غلبة (٦) ظن ، ولكن إنما ترجع غلبة (٧) الظن إلى الناظر فيظن القياس صحيحاً . فأما أن يقتضى له القياس ظناً ، فلا . ولكن تحصل غلبات الظنون على مجارى العادات .

-
- | | | |
|-----------------|-----------------|--------------|
| (١) ب : لا دليل | (٢) ب : وجه | (٣) ب : فإذا |
| (٤) ب : فلا | (٥) ب : الأحكام | (٦) ب : غلبت |
| | | (٧) ب : غلبت |

فإن قال قائل : أليس من أصل شيخكم أبي الحسن (*) تصويب المجتهدين ، والقطع بأن كل مجتهد مصيب . فأني يستقيم القطع بتصويب القائس مع الذهاب إلى أنه على غلبة الظن ؟ وهذا تناقض في ظاهر الأمر . والجواب عن ذلك يستقصى في الأصول . ومبدل لإنجاز القول فيه أن نقول : يغلب على ظن الناظر أولاً أمر في المجتهد فيه ، ثم يثبت بدلالة قاطعة أنه يجب عليه العمل بما غلب عليه ظنه . فالقطع إنما أثارته دلالة أصولية قطعية عند حدوث غلبة الظن بعقب الاجتهاد ، وقد بسطنا القول في ذلك في كتاب « التلخيص في الأصول » .

فصل

[بين جلي النظر ودقيقه]

فإن قال قائل : تفصلون بين جلي النظر ودقيقه ، فأفصلوا بينهما وأوضحوا حقيقتيهما . قلنا (١) ذهب بعض المنتمين إلى الأصوليين إلى أن النظر ينقسم إلى الجلي والخبّي ، واستروح فيما صار إليه وارتضاه إلى أننا وجدنا رتب النظر متفاوتة : فمنها ما يلوح ويتضح من غير بحث حتى يتسرع إلى دركه الشاذي (٢) والمنتهى .

ومنها / ما يدق ويتخصص بدركه كل بازل من النظائر (٣) . فاستبان بذلك تفاوت رتب النظر .

والذي يوضح ذلك : أن الناظر كما يفصل بين المختلفات من الأعراض ويميز

(١) أ : فلما (٢) أنظر لسان العرب ١٤ : ٤٢٥ (٣) ب : الناظر

(*) أبي الحسين :

هو أبو الحسن الأشعري . وهو شيخهم . متوفى حوالي ٣٣٠ هـ . واسمه اسماعيل ابن عبد الله بن موسى ... بن قيس الأشعري اليماني البصري (أبو الحسن) متكلم . تنسب إليه الأشعرية . من تصانيفه مقالات الإسلاميين . الرد على المجسمة . أنظر طبقات الشافعية ٢٤ : ٢ سيرة النبلاء ١٠ : ٢٠ .

بين أحواله فيها ، فكذلك يميز بين غموض دليل ووضوح آخر ، ويعلم أن الكلام في إفتقار الحادث إلى محدث لا يجارى (١) الكلام في لإثبات الجزء والطفرة ودقائق الأكوان . والذي ارتضاه المحققون أن العلوم المرتبطة بضروب النظر لا تختلف وتتفاوت ، إذ لا يتصور علم أبين من علم ، إذ العلم [علم] بتبيين المعالوم ومعرفة واستيفائه (٢) ، ولا يضام العلم استرابة أصلاً ، وكيف يتضاهان وهما متضادان ؟ فوضح بذلك استحالة وصف العلم بالخفاء ، إذ حقيقة كل علم التبيين وهو يناقض الخفاء . فإن قال قائل : فيلزم على طرد (٣) ما قلتموه أن تكون العلوم النظرية بمشابة العلوم الضرورية والمميز بينهما معلوم قطعاً . وربما يلزم من لا يحصل سؤالاً فيقول : لو استوى العلان ، لزم القطع بأن معرفة الواحد منها (٤) ربه بمشابة معرفة الأنبياء والملائكة ، وهذا ما لا سبيل إلى إطلاقه إذ الأمة مطبقة على خلافه .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا سؤال من ذهل عن الحقائق واجترأ بظواهر التلويحات . وجملة القول في ذلك أنه لا يتصور ثبوت علمين أحدهما أبين من الآخر ، كما لا يتصور التفاضل في البيان عند تصور الخفاء في أحد المتفاضلين ، وقد أوضحنا أن الخفاء يناقض العلم ، إذ حقيقة العلم التبيين ، والخفاء والتبيين وصفان متضادان .

وأما ما استروح إليه السائل فلا معتصم فيه ، إذ العلم الضروري يشابه العلم النظرى في حكم التبيين . والذي يوضح الحق في ذلك اتفاق أرباب الألباب على أن العلم بالشئ الواقع نظراً يماثل العلم به / بديهية (٥) وضرورة كما تماثل الحركة الضرورية الحركة الكسبية ، والحركتان متماثلتان . ومن حكم المتماثلين وجوب لمستوايهما في صفات النفس . فلو كان العلم الضروري مخالفاً للكسبي في وجه من البيان لما كان مثلاً له .

(١) ب : لا يجازى : (٢) ب : استيفائه (٢) ب : رد .

(٤) ب : — منا (٥) ب : بديهية

ولو تعسف متعسف وأنكر التماثل بين العالين كان ذلك خروجاً منه عن قضية العقول . وأول ما يلزمه على ذلك أن نقول : إذا أقدرنا الرب على علم لم يوصف بالاعتدال على مثله بديهياً من غير أن يخلق لنا القدرة عليه ، وهذا يفضي إلى هدم قواعد العقائد .

ثم نقول : إنما يفصل العاقل بين أحواله في العلوم الضرورية والنظرية لإطراد العادة واستمرارها بخلق العلوم الضرورية تعاقباً وتواليً ، إذ علم المرء بنفسه وإستحالة اجتماع المتضادات والمحسوسات ونحوها من الضروريات ، يطرد عادة ولا يعتور على المحال أضدادها ، فيلقى المرء نفسه عند زوال (١) الآفات والغفلات عالمياً بها . وأما العلوم النظرية فليست كذلك ، فإنها لا تطرد عادة ، وقد تزول وتعاقبها الشكوك والريب ، ثم يحاول العاقل ردها بتذكار النظر . فهذا وجهه في الفصل .

وأيضاً فإن العلوم المكتسبة مقدورها للكتسبين بخلاف البديهية ، فتؤول تفرقة العاقل بين العالين إلى ثبوت استطاعته وإقتداره في حال وإنتفائها في أخرى ، وذلك نحو فرقه بين رعشته ورعدته وبين حركته المختارة له ، فلا يرجع الفرق إلى نفس الحركة ، ولسكنه يؤول إلى ثبوت القدرة مقارنة لأحدهما ، وثبوت العجز مقارنة للآخرى .

وأما الذي (٢) ألزمه من كون معرفة الواحد منا معرفة الأنبياء وهذا (٣) مالا يعد (٤) فيه على الجملة ، وإن إفترقا على التفصيل . وسبيل الإفتراق من وجهين :

أحدهما : أن تكون / علوم الأنبياء ضرورية . وقد صار إلى ذلك بعض ٧

(٣) ب : فهذا

(٢) ب : الدين

(١) ب : زوال

(٤) ب : بعد .

المحققين . ثم قد سبق القول في الفصل بين الضروري والنظري .

والوجه الآخر أن الأنبياء عليهم السلام تتوالى لهم العلوم حتى تكاد تستوعب معظم الساعات مع عدم اعتوار الفسرات ، فيفضّلون من (١) دونهم بدوام المعرفة لا بصفة في المعرفة .

وذكر بعض المحققين فرقا (٢) : يجوز أن يستأثرا الصديقون بطرق من الأدلة . ومن أحاط بوجوه من الدلالة فيبعد أن يغفل عن جميعها ، فإن قدرت غفلته عن بعضها قام بذكر (٣) بعضها مقام المغفول عنه . ومن اتخذ دليلا وكثرت غفلاته وغلبته سهواته (٤) ، فبالحرى أن يذهل عن الوجه الواحد .

فإن قال قائل : قد بينتم أن العلوم لا تتفاضل في حقائقها ، فما قولكم في النظر؟ هل يجوز أن يتفاضل وينقسم (٥) إلى الجلي والخفي؟ قلنا : هذا ما لا محصول له إذ النظر لا تباين فيه ، إنما هو طلب وبحث ، فكيف يتفاضل في البيان ما يضاده البيان . وقد قدمنا أن النظر يضاده العلم في حال وجوده ، فلا يتصور أن يكون عالماً بالشيء طالبا العلم به . فإذا استبان أن النظر لا تباين فيه وإنما هو طلب بيان ، فكيف يتصور نظراً بين من نظر؟ وتفاضل شيئين يضادهما البيان في البيان كتفاضل شيئين يضادهما الخفاء في الخفاء على ما قدمناه في (٦) العلين فافهموه أرشدكم الله .

فإن قال قائل : فنحن نرى ناظراً يتسرع إلى درك مقصده ، ونرى آخر لا ينال غرضه إلا بأقصى جهده . قلنا : إنما ذلك لأمر ، وهو أن السبر قد يعسر في الأحيان ، وقد تضل (٧) قريحة الفسطن ، وتبدر طبيعة البليد إلى نيل الصواب وذلك غير نكر في مستقر العادات (٨) .

- | | |
|-----------------------|-----------------------|
| (١) الأفضل أن تكون من | (٢) ب : وقال |
| (٣) ب : تذكر | (٤) ب : وخليته شهواته |
| (٥) ب : فينقسم | (٦) ب : — في |
| (٧) ب : تكمل | (٨) ب : العادة |

فإن قيل : فقد شجن (١) المحققون مصنفاتهم بالنظر الجلي والدقيق ، فما أرادوا بذلك؟ قلنا: مرادهم بذلك أن النظر اذا كان يستند الى / الضروري برتبة ٨ فهو الجلي ، واذا كان يستند الى الضروري برتبتين فهو أخفى مما سبق في اطلاقهم ، وليس المعنى بذلك كون نظر أخفى من نظر . ولكن المراد به أن الذي يشتغل بنظر واحد أقل فكرا من الذي يتعلق بنظرين ويشتغل بفكرتين (٢) .

فهذا وجه تفاضل النظر ، والا فلا يتصور في النظر واحد أجلى من نظر . وضرب المحققون لذلك مثالا وقالوا : سبيل الناظر سبيل الماشي العادم (٣) أمر مقصده . فإن قصرت المعرفة قل الكد ، وقصر الجهد ، وإن طالت إزداد الجهد ولا يفضل مشى مشيا مع إستهواء الصفة والمسافة .

فصل

[في حدث العالم والعلم به]

فإن قال قائل : إذا نصبتم دليلا في حدث العالم ، فالمدلول حدث العالم أو العلم بحدث العالم . قلنا : هذا بما اختلف أرباب الأصول فيه . فذهب بعضهم إلى أن المدلول الدليل العلم بحدث العالم . وذهب آخرون إلى أن العلم حدث العالم نفسه . ثم من أحاط بتعلق الدليل بالمدلول اقنعني له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات إلى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم ، وإنما المدلول العلم على كل حال ، ثم العلوم تختلف بتغاير معلوماتها . ولا خلاف [في] أن الأدلة تنقسم الى الوجود والعدم ، والحدوث والقدم .

واستدل من ذهب الى أن المدلول هو العلم بأن قال : الدليل يتضمن مدلوله ويقتضيه عند أقوام ويوجبه عند آخرين ، ويولده عند المعتزلة . وهذه الجهات كلها مستحيلة اذا قدر المدلول غير العلم ، فإننا لو قلنا: ان العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى ،

لزمنا أن نقول : أنه يتضمنه ويقتضيه أو (١) يوجبه ، وذلك مستحيل وفاقاً ،
إذ البارى سبحانه غير مقتضى ولا موجب ، فدل (٢) على أن الدليل يقتضى العلم
بالصانع ، وهذا لا بعد فيه .

٩ واستدل هذا (٣) القائل أيضاً بأن قال : وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء .
منها : تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور الى غير ذلك مما يأتى شرحه ،
وليس تعلق الحدث بالفاعل من الوجوه المضبوطة فى التعلق .

ومما استدلوا به أيضاً أن قالوا : العلم بالمدلول ينافى صحة النظر . قالوا : وإنما
ذلك لأن ما يطلبه فهو محقق معه وإنما يطلبه المدلول ، فدل أن المدلول هو العلم
الذى قام به . والذى ارتضاه القاضى رضى الله * عنه : أن مدلول دليل حدث
العالم ، والمحيط بتعلق وجه الدليل بالمدلول يعلم المدلول والدليل على ذلك أن الأدلة
العقلية تدل لأنفسها ، ودلالاتها من صفات ذواتها ، وصفات الأنفس لا تزول مع
بقاء الأنفس اتفاقاً من العقلاء . فلو أحدث الله السموات والأرض ولم يحدث
عاقلاً ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث إما أن تكون أدلة مع انتفاء المستدلين
أو لا تكون أدلة . فإن لم تكن أدلة وجب أن لا تدل أيضاً عند وجود العقلاء ،

(١) ب : و (٢) ب : واستدل فدل (٣) (أ) : مكررة

(*) محمد الباقلانى (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ : ٩٥٠ م ١٠١٣) .

محمد بن الطيب بن محمد جعفر بن القاسم البصرى ؛ ثم البغدادي المعروف بالباقلانى
(أبو بكر) متكلم على مذهب الأشعرى . ولد بالبصرة وسكن بغداد وسمع بها الحديث
ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجهمية وغيرهم . وتوفى ببغداد لسبع بقين من ذى العقدة
من تصانيفه : تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، مناقب الأئمة ونقض المطاعن على
سلف الأمة ؛ إيجاز القرآن ، أسرار الباطنية ، هداية المسترشدين فى الكلام . معجم
المؤلفين ج ١٠ طبعة دمشق سنة ١٩٦٠ م وراجع القهبي : سير النبلاء ١١ : ٤٣ والطبيب
البغدادي ٥ : ٣٧٩ - ٣٨٣ وابن خلكان : وفیات الأعيان ١ : ٦٠٩ .

اذ من المستحيل انتفاء صفة نفس في حال وثبوتها في أخرى ، ولو ساغ ذلك لساغ خروج الجوهر عن تحيزه في بعض الأحوال مع بقاء ذاته .

وان زعم الخصم أنها أدلة ، قيل له : فلا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول . فلو كان المدلول علماً لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين ، فدل على أن المدلول ليس هو علم الناظر . والذي يوضح ذلك أن الأدلة لا ترجع الى علوم النظائر (١) اجماعاً ، وهي تنقسم الى الوجود والعدم على ما سيأتى ترتيب الأدلة ان شاء الله .

فلو جاز المصير الى أن المدلول هو العلم جاز المصير الى أن الأدلة هي العلوم . فليس أحد القائلين بمقالة أولى من الثانى .

وأما الذى تمسك به ناصر المذهب الأول من أن الدليل يتضمن المدلول فهو ذلة منه ، فإن الدليل عند المحققين يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه / والإحاطة بوجه ١٠ .
تعلق الدليل بمدلوله يتضمن (٢) العلم وقد لا يتضمن (٣) العلم والتعلق الى الدليل . ولم يسلم الخصم ما رآه من أن الدليل يتضمن المدلول . وأما ما استدل به من أن وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء وليس من جملة ما يتعلق بالحدث بالفاعل ، فيقال له : هذا اقتصار على استبعاد من غير دليل . فبم تنكز على من يزعم أن من وجوه التعلق تعلق الفعل بالفاعل ، ولئن ساغ تعلق الفعل بالعلم بالفاعل ، ساغ تعلقه بالفاعل .

وأما ما تشبثوا به من أن العلم بالمدلول ينافى صحة النظر على ما قدره ولا مستروح (٣) فيه . فإننا نقول: من شرط صحة النظر عدم العلم بالمنظور فيه ، وليس كل ما كان شرطاً فى صحة النظر وجب المصير الى أنه المدلول ، فاستبان

(١) ب : الناظر .

(١) ب : يتضمن (٢) ، (٣) ب : عليها بياض فى (أ) ، وهى فى (ب)
وهذا لا يتضمن رجوع (٣) أ : يستروح .

اكتفاء الخصم بدعواه (١) . وهذا الاختلاف يهون مدركه (٢) ومآله (٣) يرجع الى التناقش في عبارات .

فصل

[في الكلام عن الاحوال]

فإن قال قائل : إذا نصرتم القول بإثبات الاحوال على ما ميسأتى شرحها (٤) إن شاء الله ، فهل تثبتون الناظر حالا .

قلنا : إذا نصرنا القول بالاحوال فلا بد من (٥) إثباتها للناظرين ، إذ كل وصف شرط في ثبوت الحياة فهو يفتقر إلى حال لمن قام به ، وكل وصف لا تشترط فيه الحياة فلا يوجب حالا إلا الأكوان .

فإن قال قائل : الناظر ينقسم إلى الصحيح والفاسد ، ثم الصحيح منه ينطوى في الأغلب على فكر فلا يخلو إما أن تقولوا : يثبت (٦) للناظر حال عن (٧) نظره الصحيح يتميز (٨) عن حالته (٩) الثابتة له عن نظره الفاسد أو القاصر أولاً .

فإن زعتم أنه لا يثبت (١٠) حال عن نظره الصحيح ، فهذا تثبت منكم إلى جحد الاحوال . إذ المعول عليه ما يحمده العاقل في نفسه من اختلاف أحواله . ومن صح نظره يحمده من (١١) نفسه حالا يخالف حال الناظر في الشبهة . وإن أثبتتم ما طولبتم به كان محالا أيضاً (إذ الناظر / معان إذ من شرط

- | | | |
|--------------------|-----------------|------------------|
| (١) ب : لدعواه | (٢) ب : مدلوله | (٣) (أ) : وما إن |
| (٤) ب : شرحه | (٥) ب : فيلزم . | (٦) ب : ثبتت |
| (٧) ب : على | (٨) ب : يتميز . | (٩) ب : حاله |
| (١٠) ب : لا تثبت . | (١١) ب : — من | |

الموجب ... [مو]جباً عن وصفين وقد اختلف ... كتبه (١) وإنما يشهد الحال عن تذكر أركان النظر ، وقد قدمنا جواز تعلق تذكر واحد بحمل من ضروب النظر ، والتذكر معنى واحد ، فلا يبعد أن يوجب حالا . ثم إنه رضى الله عنه زيف ذلك في « نقض النقض » من وجهين . أحدهما : أن قال : العاقل يفصل بين حاله في تذكر النظر السابق ، وبين حاله في (٢) ابتداء (٣) النظر الثاني (٤) . ولا سبيل إلى المصير إلى استواء الحالين وتمثيل موجبهما . والوجه الآخر من الفساد أن الناظر إذا انتهى إلى الفكر الأخير من نظره ، فعنده يحدد تقدير ثبوت الحال عن صحة النظر ، ان ثبتت الحال على ما قدر به ، وهو عند ذلك منتهى فكرة ، متذكر لفكرته السالفة . فلو أثبتنا الحال ، لاقترضنا التعلق بوجودهما معنيين . أحدهما : تذكر ما مضى ، والثاني : انشاء الفكر الأخير .

ثم قال : فالوجه في ذلك أن نقول : إذا كان النظر لا يصح إلا عند توالي فكر مختلفة (٥) ، فليس صحيحاً النظر جنساً واحداً ، وإنما هو أجناس مختلفة متعاقبة ، ولا يتصور ثبوت حال عن أجناس مختلفة ، والأولى نفي (٦) الحال عن صحيح النظر ، إذ ليس صحيح النظر عبارة عن معنى مفرد الجنس .

فإن قيل : الناظر يحدد من نفسه حالا إذا صح نظره مخالفة لسائر الأحوال . قلنا : هذه زلة من الملزم وإنما الذي يشير إليه عن حاله الصادرة عن عليه بوجه الدليل . (ونحن لا ننكر أن يوجب العلم حالا ، ولكن العلم بوجه الدليل) (٧) ليس من النظر بل هو واقع بعد انقضائه . فاستبان وجه الصواب فيما قلناه .

(١) ب : — ما بين القوسين ، والبياض ناقص من (أ) .

(٢) ب : — حاله في .

(٣) ب : ابتداء (٤) ب : التالي (٥) ب : مختلف

(٦) ب : هي (٧) ب : — ما بين القوسين .

فصل

[هل النظر شرط في العلم]

١٢ فإن قال قائل : قد قدمتم أن النظر يتضمن العلم إذا صح ، فهل يجوز إطلاق القول بأنه شرط في العلم / المقدر . قلنا : هذا مما اختلفت [فيه الأئمة ، فذهب فريق من المتقدمين إلى] تسميته شرطاً ، واستدل بأن الشرط [إن لم يكن] شرطاً في العلم ، لم يتضمنه . فلو كان [النظر شرطاً في العلم لجرى ذلك] جرى الحياة مع العلم . واستدل أيضاً بأن قال : من حكم الشرط وجوده مع المشروط ، كالحياة مع العلم ، ولا يتصور مقارنة النظر للعلم ، فخرج عن كونه شرطاً فيه .

وأطلق القاضي رضى الله عنه اسم الشرط على النظر وقال : كل ما يتوقف ثبوته على أمر ، ولم يكن ذلك الأمر موجباً له فهو شرط فيه . ثم الشروط تنقسم : فمنها ما يقارن المشروط ، ومنها ما يشترط تقدمه ، وانفصل عن ما استدل به القائل الأول حيث قال : الشرط لا يتضمن مشروطه . فقال مجيباً : فهذه دعوى ، ولم ننكر (١) على من يقسم الشرائط ، فيجعل بعضها متضمنة للمشروط ، وإن لم يتضمن سائرهما ذلك . ولا يرجع هذا القائل إلى حصول عند التحقيق والمطالبة . ثم قال رضى الله عنه : الحياة - كما أنها شرط في العلم - فهي شرط في الجهل والتشكك وغلبة الظن ، ولا بد من حصول العلم أو حصول بعض أعضاده ، ثم تضمن الحياة أحد الأضداد ، لا يمنع كونها شرطاً فيها ، فكذلك تضمن النظر للعلم على التعيين ، ينبغى أن لا يمنع كونه (٢) شرطاً .

وأما ما تمسك به من أن الشرط يقارن مشروطه ، فهو دعوى أيضاً . على

(١) ب : تنكر . (٢) ب : كونها .

أنه يقال له : إن لم يبعد ^(١) تعلق العلم بالنظر تضمنها وارتباطها مع تقديم النظر ، فلا يبعد تعلقه به شرطاً .

فصل

[في الكلام عن العلم المكتسب والضروري]

ما صار إليه معظم المحققين أن العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة للعباد . وذهب بعض النظار إلى أن العلوم الواقعة بعقب النظر تقع ضرورية مرتبة على أسباب / وليس من شرط ثبوتها تقدم الأسباب ، ولكن أطردت العادة بذلك ، ١٣ إطرادها ^(٢) في سائر الأسباب . والنظر عند هذا القائل مقدور مكتسب . وأما العلوم الضرورية فقد اختلفت الحكماء في تجويز وقوعها استدلالية نظرية .

فذهب بعضهم إلى أن الاستدلال في جميعها مستحيل ، ولا يجوز وقوعها مقدورة ، وهي خارجة عن قبيل مقدورات البشر كالطعوم والأرايح ^(٣) والألوان ^(٤) ونحوها .

وذهب آخرون إلى تجويز وقوع جميعها ^(٥) مقدورة نظرية . وصار ^(٦) آخرون إلى أن كل علم كان من شرط كمال العقل ، فلا يسوغ تقديره نظرياً ، إذ من شرط إفتتاح النظر كمال العقل ، فلم يتحقق إنشاء النظر بمن لم يعقل . وهذا القائل يجوز وقوع العلوم التي هي من العقل مكتسباً مقدوراً ، وإن منع كونه نظرياً ، وسنستقصى الكلام في أحكام العلوم في مفتتح الصفات إن شاء الله . ولكن غرضنا الآن ذكر مسألة متعلقة بالنظر ، وهو أن العلم المقدور المستدل عليه المطالب

(١) ب : تبعث (٢) ب : لطراداً (٣) ب : الأرايح
(٤) ب : الألوان . (٥) أ : جميعها (٦) ب : فصار

بالأداة (١) لا يجوز ثبوته تقدير وقوعه مقدورا مكتسبا من غير تقدير نظر .
هذا ما ارتضاه القاضى ومعظم المتكلمين .

وذهب الأستاذ أبو إسحق * إلى أن العلم المقدور المستدل عليه يجوز ثبوته مقدورا من غير تقدم نظر واستدلال واستدل على ما قال : بأن العلم يجوز ثبوت ذاته من غير تقدم نظر . وعنى بذلك جواز ثبوته ضرورة . فإذا (٢) جاز تقدير ثبوت العلم من غير نظر ، فلا مانع من تجويز تقدير القدرة على العلم من غير تقدم نظر .

واستدل أيضاً على ما قال : بأن العلم لا يقع إلا بعقد النظر . فلو كان المؤثر فيه النظر لما اختص ثبوته بحالة عدم النظر . فإذا جاز ثبوته بعد انقضاء النظر ، جاز ثبوته أولاً من غير نظر ، إذ المقتضى كالذى لم يوجد أصلاً . والدليل على تحقيق ما ارتضاه القاضى أن نقسم الكلام أولاً فنقول : هل يتضمن النظر العلم لزوماً / ووجوباً ، أم لا يتضمن ذلك فى حكم العقل ، وإنما يعقبه العلم لإيجادا . ١٤

فإن زعم الأستاذ أن النظر لا يتضمن العلم ولا يقتضيه عقلاً ، وهو أرفع قدرأ من أن يقول ذلك ، ولكن دأب النظار استيفاء الأقسام فى الكلام . والمصير إلى هذا القسم باطل ، فإننا نعلم أن الاحاطة بوجه الدليل تضاد الجهل بالمدلول ، ويستحيل تقدير العلم بثبوت الاعراض وحدوثها ، واستحالة تعرى الجواهر منها مع العلم باستحالة حوادث لا أول لها . فيستحيل أن يعلم الناظر ما ذكرناه ،

(١) ب : — المطلوب بالأداة (٢) ب : وإذا .

* إسحاق الاسفرايينى (+ ٢٨٤ هـ) .

إسحق ابن أبى عمران النيسابورى الاسفرايينى ، الشافعى (أبو يعقوب) فقيه محدث ، حافظ . كتب الحديث بخراسان والعراقيين والحجاز ومصر والشام وله مصنفات كثيرة ، وتوفى بإسفرايين فى رمضان . معجم المؤلفين ج ٢ ص ٢٣٦ سنة ١٩٥٧ .

ويعلم أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها، ثم يعتقد قدم العالم، وهكذا تقدير القول في كل دليل .

وما كان سبيله سبيل العادات ، فلا يبعد في جواز العقل خروجه عن وصفه ، وهذا كما أن الشبع لما ترتب على تناول الطعام عادة ، لم يستحل في العقل تقدير الأكل من غير استعقاب شبع .

والذي يوضح فساد هذا القسم أيضاً أن القول مؤد إلى جحد النظر — فإننا مهما اعترفنا بأن النظر لا يتضمن العلم عقلاً ، ونحن نعلم أن كل ناظر لا يعلم في مجرى العادة بل العادات تختلف — ففي إبداء ذلك جحد اقتضاء النظر العلم من قبيل العقل ، ثم لا تطرد فيه عادة ، فوضح بطلان هذا القسم .

وإن مسام الأستاذ أن النظر الصحيح يتضمن العلم عقلاً ، وهو (١) الظن به ، ففيه إبطال كل ما عول عليه . فإنه لو ساغ تقدير علم بلا نظر سابق مع كون العام مكتسباً ساغ ، تقدير نظر بلا علم لا حق مع التذكر وانتفاء الآفات . وبما يلزم الأستاذ على ما قاله أن نقول (٢) : من اعتقد ثبوت الصانع ، وأنكر الحجاج ، ولم ينظر أصلاً ، وركن إلى التقليد في قواعد التوحيد ، وادعى علماً مكتسباً ، فمن مذهب الأستاذ أنه مأمور بالنظر والاستدلال ، وأن المقلدين غير عارفين بالله تعالى .

ثم نقول الأستاذ : إذا جوزت ثبوت علم من غير دليل ، فما يؤمنك أن تكون من العلماء / المكتسبين لعلومهم ، وإن لم تنظر ولم تستدل ؟ ولا انفصال عن سؤالهم . ١٥ هذا على اعتقاد الأستاذ .

وأما ما تمسك به من أنه إذا جاز تقدير العلم ضرورياً (٣) من غير نظر سابق ، وجب تمييز علم مقدور من غير نظر سابق . وهذا الذي قاله دعوى ،

(٢) ب : يقول

(١) ب : ومي

(٣) أ : فيه وزنا

فهو مطالب بتصحيحها . فيقال له : لِمَ قست جواز وقوع المقدور على جواز وقوع الضروري ؟ ولو ساع إطلاق مثل هذه الدعوى ، فبم تنكر (١) على من يعارضك مثلها في بيان (٢) مقصده ؟ فنقول : إذا لم يحز وقوع النظر صحيحاً غير مرتبط بالعلم ، لم يحز تقدير العلم المقدور غير مرتبط بالنظر . والذي قلناه أولى مما أبداه . وهذا متفق عليه بين المحققين ، وهو أن من ادّعى في الحوادث صفة زائدة على الصفات المضبوطة للعقلاء ، كان قوله مردوداً قطعاً .

ووجه الرد عليه أن ما ادعاه لم يعلم ضرورة ، ولم يتوصل إليه نظراً . وكل ما لا يعلم اضطراراً ، فواجب إرتباطه بالنظر . وهذا لا يستقيم على أصل الاستاذ . فإن السائل على أصله أن يقول : علمت صفة لم يدركوها من غير ضرورة ولا نظر ، وهذا يقدح في أصول من التوحيد .

وأما ما تمسك به من أن النظر يستعقب العلم ، ولا يوجد العلم إلا بعد انقضائه ، فالذي قاله ينعكس عليه في كون النظر متضمناً للعلم . فإنه لا يأتى ذلك ولا ينكره ، ثم إنما يتضمن العلم بعد انقضائه . فلئن جاز ارتباطه بالعلم بعد انقضائه ، جاز ارتباط العلم به بعد انقضائه ، على أننا قدمنا أن تذكر النظر يدوم ويقارن العلم بالمنظور فيه . وقد سبق فيه قول مقنع .

فصل

[هل يقتضى النظر العلم ؟]

فإن قيل : إذا انقضى النظر على حكم الصحة ، فيجوز أن يعقبه آفة تضاد العلم . وإنما يثبت العلم عند انتفاء اضداده ، وليس يقتضى النظر نفي اضداد العلم به ، فلا معنى لاقتضاء النظر العلم ، فإنما يثبت العلم من حيث لا يخلو المحل عنه أو

عن اضداده ، فإذا انتفت اضداده فلا بد من ثبوته / وهذا لا اختصاص له ١٦ بالعلوم (١) ، بل هو مطرد في جملة الأعراض ذوات (٢) الاضداد ، وهذا تليس . وكشف القول فيه : إن النظر لا يتضمن نفي الاضداد العامة كالموت والغشية والغفلة ، ولكنه يتضمن نفي الجهل والشك وغلبات الظنون ، حتى لا يسوغ تقدير اقتضاء نظر صحيح مع ثبوت الشك في المنظور فيه ، وكذلك لا يسوغ ثبوت الجهل بالمنظور فيه ، فاستبان غرضنا في اقتضاء النظر العلم .

فصل

[في معرفة الله تعالى ، هل هي واجبة النظر والاستدلال أم لا ؟]

النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه (٣) واجبان . ثم الذي اتفق عليه أهل الحق : أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً ، ومدارك موجبات التكليف الشرائع ، ولا تتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب . وقالت المعتزلة : يدرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جمل من الأشياء . وسأق هذه المسألة مستقصاة في صدر « التعديل والتجوير » (٤) إن شاء الله .

ولكننا نذكر الآن ما يتعلق من المسألة بالنظر . فمن أصل المعتزلة أن وجوب النظر يستدرك عقلاً ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع . ثم قالوا : سيئيل استدراكه (٥) أن العاقل إذا فكر ، فيخطر له خاطران ، يقدر في أحدهما أن له رباً خالقاً أنعم عليه . ولو استدل ونظر وعرفه وشكره لأمن (٦) عقابه ورجا ثوابه ، ولو إنكف (٧) عن الشكر ، فلا يأمن استيجاب العقاب ، فيركن إلى دعة

(٣) ب : — سبحانه

(٢) ب : + و

(١) ب : بالعلم

(٥) أ : استدراكه

(٤) ب : التجوير

(٧) ب : إنكف

(٦) ب : لأمر

الآمن (١) في أحد خاطريه ، ويغلب على ظنه استيجاب العقاب في الخطرة الثانية ، فيوجب عليه مقتضى العقل التمسك بسبب الأمن (٢) ومحاذرة الخوف .

قالوا : فهذا سبيل استدراك وجوب النظر وغيره من واجبات العقول . ثم ألزمونا على (٣) موجب أصلنا ، سؤالاً ، وهو من أعظم تلبيساتهم . فقالوا : فيما صرتم إليه ، سقوط حجج الأنبياء ، واستعلاء كلمة الجاحدين .

١٧ وذلك أن الرسول إذا ظهر وادعى النبوة وأظهر / المعجزة وتحدى الخلائق ، ودعاهم إلى النظر في حاله ، والاستدلال بمعجزته على صدقه . فلوأبوا ، وقالوا : لم تسبق لنا دلالة على وجوب النظر إذ لم يتقرر شرع من قبل (٤) ، ولا يوجب العقل علينا النظر ، ولا يجب علينا النظر إلا بعد المعرفة بثبوت نبوتك (٥) واستقرار شريعتك ، ولو (٦) عرفنا ذلك لم نحتاج إلى النظر . فوجوب النظر موقوف على ثبوت ما لو ثبت ، ليستغنى عن النظر ، وهذا تصريح بنفي وجوب النظر . وهذا لو ثبت لبطلت دعوة الأنبياء ودحضت حججهم .

الجواب عن تمويههم (٧) من أوجه : أحدها : أن نعارض ما ألزمونا به بظهور النبي بمقتضى أصلهم في درك العقل فنقول لهم : أليس الطريق إلى درك وجوب النظر على زعمكم ما قدمتموه من تقابل الخاطرين ، وتعرض الخوف في أحدهما ، فما قواكم في عاقل غفل وذهل عن الخاطرين جميعاً ، وأضرب عنهما ؟ فهل يتصور منه الوصول إلى معرفة وجوب النظر ؟

فإن تعسف متعسف وزعم أنه يدرك الوجوب مع الذهول عن الخواطر المبعوثه ، طوّل بوجه إنكار الوصول وطريقه ، فلا يجد إلى إبدائه سبيلاً . وإن زعموا أنه لا يتوصل إلى معرفة الوجوب إلا بالخاطرين ، وهذا مذهب القو

قيل لهم : فكيف سبيل وصول الداهل الغافل عنهما ؟

- | | | | |
|---------------|--------------|-----------------|--------------|
| (١) ب : الأمر | (٢) ب : لأمر | (٣) أ : بكل | (٤) ب : بذلك |
| (٥) ب : ثبوتك | (٦) أ : ولم | (٧) أ : بنفوتهم | |

فإن قالوا : من كمل عقله فلا بد أن يحصل له ما قلناه . قلنا لهم : هذا تدليس منكم . فإن الخواطر لا تخلو : إما أن تكون مقدورة للناظر ؛ أو تقع ضرورية . فإن كانت مقدورة ، فمن حكم القادر على أصول المعتزلة أن يتخير لإيجاد مقدوره والانكفاف عنه . فإذا تعين لإيجاده الحاطريه ، وهذا لا يحيص لهم عنه .

وإن زعموا أن الخواطر تقع ضرورية ، كان ذلك ساقطاً من أوجه : أحدها : أن ما ذكره بهت صريح . فإننا نجد في مجارى العادات طوائف من العقلاء غافلين عن هذه الخواطر . ومن ادعى أن كل من غفل قارن أول غفلة اعتراض الخواطر ١٨ ضرورة ، فقد ادعى ما يكذبه كافة العقلاء فيه ، وهذا لا خفاء به .

والذى يوضح ذلك أن الحاطرين يرجعان إلى التشكك ، والتشكك من أضداد المعرفة بالله ، وقد أطبقت المعتزلة على منع وقوع معرفة الله ضرورة ، فكيف يستجيز وقوع الشك في الله ضرورة من فعل الله ، من يمنع (١) وقوع المعرفة كذلك .

ومن أعظم أصول القوم في القدر : إن الرب تعالى لا يخلق الكفر . فالشك (٢) في الله كفر به ، فكيف يهدمون معظم أصولهم في القدر بهت صريح . فاتضح بما قلناه : فساد ادعاء الضرورة في الخواطر .

وبما نقرره أيضاً أن ذا الحاطر يعلم من نفسه اقتداره على خواطره في ترديده إياها في المذاهب التي يبتغيها (٣) ، كما يعلم كل قادر من نفسه حال القادرين . ولما ضاقت مسالكهم فيما ألزموا قالوا : يبعث الله تعالى إلى كل غافل في أول غفلة ملكاً ينذره ويلقى في روعه تردد الخواطر . وهـذه جهالة منهم عظيمة . وأول شيء يبطلها أن كل غافل في أول حاله لا يجد ذلك من نفسه ، وإن خطر له ذلك ، فلا يكون إلا بعد أن تحنكه التجارب . فأما أن يدعى ذلك في أول حالة التمييز ، فالأغلب على (٤) العقلاء خلافه .

(٣) ب : تبقيها

(٢) ب : والشك

(١) أ : يقع

(٤) ب : عن

ثم يقال لهم : من أصلكم أنه لا يسمع إلا الصوت ، ومذهب جمهوركم ألا كلام إلا هو (١) صوت . أفترعمون أن الملك يسمع كل غافل صوتاً أم تأبون ذلك ؟ فإن ادعوه بانث جهالتهم : إذ المحسوسات لا تنكر ، وقد ادعيتهم على كافة العقلاء سماع صوت ، وكلمهم ينكرونه أو جلمهم ، وإن لم يشبثوا كلام الملك صوتاً ، نقضوا أضولهم بإثبات كلام ليس بصوت ، ونقضوه أيضاً في جواز تعاق السمع فيما يخرج عن قبيل الأصوات . ثم لا ينفعهم شيء (٢) مما قالوه على تناقضه . ويعود عليهم ما سبق من التقسيم .

١٩ فيقال لهم : فأكثر ما في كلامكم أن يكلم الملك الغافل ، ولا تقولون إنه يحدث (٣) في قلبه فكراً . فإنكم مجمعون على القول بالثولد على إحالة توليد المعاني في القلوب ، ويستحيل من المحدثين إيقاع الأفعال مباشرة في غير مجال (٤) قدرهم . فإذا وضح ذلك ، فالكلم (٥) بالخيار في أحداث الخواطر والانصراف عنها .

ثم يقال لهم : قد تورطتم فيما منه فررتم (٦) من حيث لا تشعرون ، وأثبتتم (٧) توقف وجوب النظر على انبعاث (٨) رسول واحد إلى كافة البرية ، ثم قادتكم حيرتكم إلى إثبات رسول في حق كل مكلف ، ثم زدتم (٩) على المعنى ، وزعمتم أنهم مرسلون ليشككوا العقلاء حتى إذا تشككوا نظروا . وهذا قلب لا يحيص لهم عنه .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : دلالات المعجزات مستندة إلى قضية العادات على ما سنوضحها في موضعه (١٠) إن شاء الله . ثم من حكم المعجزة خرق العادة إذا تضمن تصديق النبي . ونحن نعلم لإطراد العادة (١١) في أن من ظهر

- | | | |
|--|-----------------|----------------|
| (١) ب : هـ | (٢) أ : من ١٠ | (٣) ب : — يحدث |
| (٤) ب : عامل | (٥) ب : فالتكلم | (٦) ب : قروتم |
| (٧) يمكن أن تقرأ « أيتهم » (٨) ب : ابتعث | (٩) ب : ردتم | |
| (١٠) ب : سنوضح في موضعها | (١١) ب : العدة | |

واشتهر (١) وأبدى آية عجيبة ، وعجز الخلائق عن مقابلتها ، فقد خرق (٢) العادة بتوفر الدواعي على النظر في حالة ؛ ولا سبيل إلى تقرير خرق هذه العادة ، إذ العادة تنخرق على وفق إرادة الرسول لا على مخالفته . ولو انخرقت العادة على مخالفته ، لكان فيه إبطال المعجزة . فثبت بذلك لزوم توفير الدواعي إلى النظر ، واندفع ما قدروه ، ولا يبق (٣) بعد ذلك إلا نفوس آحاد من الناس يلهون ويشبهون (٤) بعد وجود نظر الدهماء من الناس ، وإنما يصعب موقع السؤال لو قدر إباء الكافة حتى لا تثبت النبوة على أحد . فإذا ثبتت على الجمهور لاستبان (٥) عناد السراق (٦) ، ثم كل ما قد مناه تكلف . والسؤال يندفع بأقل شيء ، وذلك أنا نقول : ثبوت النبوة لا يشوقف على نظر الناظر (٧) ، بل إنما تثبت النبوة بالمعجزات / [دون] نظر الناظر [حتى] إذا بلغوا (٨) . ومن (٩) أصل أهل ٢٠ الحق توقف الوجوب على ثبوت الشرع . وليس من أصلهم توقفه على العلم بثبوت الشرع . فكم (١٠) من واجب يتوجه على المكلف وهو غير عالم به . فليس من شرط الوجوب علم المكلف بالشرع ونظره فيه ، بل من شرطه ثبوت الشرع وقد ثبت . ومن شرطه أيضاً عند أقوام تمكن المكلف (١١) من الوصول إلى ما كلف به ، وهذا مشحوق فيما نحن (١٢) فيه . فإنه قد تمكن من النظر وثبت الشرع ، وليس علمه شرطاً في الوجوب ، فهذا أصلنا . فما لكم تتقولون علينا اشتراط العلم بالشرع ، وتبنون عليه سؤالكم ، فهذا وجه الانفصال عن سؤالهم . فأما أدلة أهل الحق على منع درك الوجوب عملاً ، فسيأتى إن شاء الله .

فصل

[في أن النظر موجب بالشرع]

فإن قائل قائل : فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع ؟ قلنا : الدليل

(١) ب : وأشهر	(٢) ب : جرت	(٣) ب : ولا تبقى
(٤) ب : ويشبهون	(٥) ب : استبان	(٦) ب : السرد
(٧) ب : الناظر	(٨) ب : أو أنكفوا	(٩) ب : — و
(١٠) ب : فلم	(١١) ب : المكلفين	(١٢) ب : بحث

عليه إجماع المسلمين^(١) على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على أنها من أعظم القرب وأعلى موجبات الثواب . ولا يقدر في هذا الإجماع مصير بعض المتأخرين إلى أن المعرفة ضرورية^(٢) ، فإن ما ذكرناه من الإجماع سبق انعقاد^(٣) هذا المذهب ، فإذا ثبت الإجماع فيما قلناه ، وثبت بدلالات العقول أن العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر الصحيح ، وما ثبت وجوبه قطعاً ، فمن ضرورة ثبوت وجوبه ، وجوب ما لا يتوصل إليه إلا به . والذي يوضح ذلك : أنه إذا ثبت في الشرع افتقار صحة الصلاة إلى الطهارة ، ثم ورد بعد ذلك أمر بالصلاة صحيحة ، فالأمر بها يتضمن الأمر بالطهارة . وقد أشبعنا^(٤) القول في الرد على الحشوية المقلدين المنكرين حجاج العقول في بعض « الامالي » . فرأينا الاكتفاء به ، فهم أقل من أن يكثر بهم ، وإنما لم نعتصم في إثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة ، لأن المقصد لإثبات علم مقطوع به . والظواهر التي هي عرضة ٢١ التأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات ، ولكن لو استدلت بها ، وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة ، بل هي محمولة على ظواهرها ، فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب ، على ما أوردناها في الرد على المقلدين .

فصل

[في أول واجب على المكلف]

فإن قال قائل : ما أول واجب على المكلف ؟ قلنا : هذا عما اختلفت فيه عبارات الائمة . فذهب بعضهم الى أن [أول] واجب على المكلف معرفة الله . وذهب المحققون الى أن [أول] واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع . وهذا القائل يقول : إن النظر واقع^(٥) قبل العلم وهو واجب وفاقاً ، فأني يستقيم

(١) أ : المسلم
(٢) ب : مبهمة
(٣) في أ ، ب : انعقاده
(٤) ب : باشتمل
(٥) ب : — واقع .

مع ذلك المصير الى أن [أول] الواجبات المعرفة مع الاعتراف بأن قبلها واجبا ١١. والقائل الاول يعتذر عن ذلك لسبب (١) [انه] أنكر وجوب النظر قبل العلم . ولكن المقصد من النظر العلم ، فعبرنا (٢) عن المقصد ، وهذا كما أن القائل يصف الصلاة بالوجوب في مفتتح الوقت في حق المحدث ، وإن كان المحدث لا يتوصل إلى إقامة الصلاة الا بعد الوضوء . والذي يوضح ذلك : أن الصائرين إلى أن أول واجب النظر المؤدى إلى العلم بالله متجاوزون ، إذ النظر في (٣) العلم بالله ، ينبئ على ضروب من النظر سيأتي ترتيبها إن شاء الله .

والذي اختاره القاضي رضى الله عنه التصريح بالمقصد ، فإنه قال : أول واجب على المكلف أول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه . وقال الاستاذ أبو بكر : أول واجب على المكلف إرادة النظر إذ الإرادة تتقدم على المراد . وقال أبو هاشم : أول واجب على المكلف : الشك في الله إذ لا بد على أصله من تقديم الشك على النظر . ومن هذا الضرب من الشك قال : الشك في الله حسن ، وهذا خروج منه عن (٤) قول الامة ، وتوصل منه إلى هدم أصله ، وذلك أن كل واجب مأمور به ، وتقدير الأمر بالشك متناقض ، إذ لا (٥) يثبت الأمر إلا مع (٦) العلم بالأمر ،

-
- (١) ب : ليس (٢) ب : فغير (٣) ب : - في (٤) ب : من (٥) ب : - لا (٦) ب : - الأمر الامع
- (*) أبو بكر بن فورك الأشعري . من متكلمي الأشاعرة . عاش في القرن الرابع والخامس الهجريين . له مناظرات مع « الاسحاقية » من الكرامية وله مؤلفات قليلة في أصول الدين .
- (*) أبو هاشم الجبائي (٢٧٧ - ٣٢١ هـ) (٨٩٠ - ٩٣٣ م)
- عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان الجبائي (أبو هاشم) من شيوخ الممتزلة واليه تنسب الطائفة الهاشمية من المعتزلة وتوفي في شعبان ٣٢١ هـ . من مؤلفاته : الجامع الكبير ، النقض على أرسطاطاليس في الكون والفساد ، الطبائع والنقض على القائلين بها ، الاجتهاد والانسان . معجم المؤلفين ج ٥ ص ٢٣٠ وراجع القهبي - سير النبلاء ١٠ : ١٥٠ وابن النديم : الفهرست ١ : ١٧٤ ، وابن كثير ، البداية ١١ : ١٧٦ .

واعتقاد ثبوته والعلم به مع التشكك فيه متناقضان . فاعلموا أن الكلام في هذا الفصل
يؤول إلى العبارات ، وفيها التنازع ، ولا يتأكد في المعاني إلا الذي قاله أبو هاشم ،
فهو مردود لفظاً ومعنى .

فصل

[القول فيمن اخترمته المنية أثناء النظر]

فإن قال قائل : لو ابتدر العاقل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط
في النظر ، فاخرمته المنية قبل انتهاء النظر ، فما قولكم فيه ؟ إن ألحقتموه بالعالم كان
بعيداً ، لأنه اخترم وهو غير عالم بالله ، وكذلك إن ألحقتموه بالمقلدين كان مستعبداً ،
لأنه لم يأل جهداً فيها كلف .

قلنا : سبيله عند أئمتنا سبيل من مات في صباه ، وسيأتى تفصيل القول في
صبيان (١) المسلمين والمشركين في التعديل والتجويز إن شاء الله . وهذا مكلف يموت
غير عالم بالله ولا نحكم له بالنار على الأصح . ولو انقضى من أول حال التكليف
زمن يسهل النظر المؤدى إلى المعارف ، ولم ينظر مع ارتفاع الموانع ، واخرم
بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة . ولو مضى من أول الحال ، قدر من الزمان ،
يسع بعض النظر ، ولكنه لم ينظر مقصراً ، ثم اخترم قبل مضى الزمان الذي يسع
في مثله النظر الكامل ، فقد قال القاضي رضى الله عنه : يمكن أن يقال إنه لا يلحق
بالكفرة ، إذ تبين لنا بالآخرة ، أنه لو ابتدأ النظر ، ما كان له في النظر نظرة ،
ولكان لا يتوصل إلى مطلبه .

وقال : والأصح الحكم بكفره (٢) ، لموته غير عالم ، مع بد والتقصير منه فيها
كلف . وهذا يقرب من اختلاف العلماء في المرأة المصبحة (٣) صائتة في شهر رمضان ،

(٢) ب : بكفر

(١) أ : صفات

(٣) جاءت في (أ) المصبحة ، وهي في (ب) مصبحة

إذا أفطرت بما يوجب الكفارة، ثم عاجلتها الحيضة قبل مغيب الشمس فقد استبان لنا في (٢) الآخر، أن صوم هذا اليوم كان لا يتم لها، وإن لم تفطر. فقد اختلف العلماء في وجوب الكفارة عليها.

قال القاضي رضى الله عنه : والحكم بتفكير من مات في الصورة التي قد منها يضاهى الحكم بتأثير المفطرة وهي مؤثمة، وإن طرأت الحيضة عليها. وهذا ظاهر، ولكنه رحمه الله أو ما مع ذلك إلى إن المسألة مجتهد فيها وليست من (٣)/القطعيات. ٢٣

فهذه أصول النظر : لا يشذ منها من مقاصد النظر شيء إن شاء الله، أتينا فيها بالمقاصد، وأضربنا عن التطويلات والتكريرات، وكان الترتيب يفتضى أن نعقب النظر بمراتب العلوم وأبواب الأدلة، ولكننا ألفيناها مرتبطة بالعمال والمعلول والشرط والمشروط، والحقيقة والحال (٤)، وتقسيم صفات النفس والمعنى، فرأينا تأخير ذلك إلى مفتتح الصفات، والله الموفق للصواب.

ثم إن القاضي رضى الله عنه جرى في شرح الكتاب المترجم « بالدع » على ترتيب كلام شيخنا. فصدر الكتاب باثبات الصانع، ثم إنعطف على إثبات حدث العالم. فهذا الترتيب غير مستنكر، ولكن المستحب عندنا تقديم حدث العالم.

القول في حدث العالم

اعلموا تولى الله إرشادكم أن القول في حدث العالم ينبغي على تقديم أصول، وشرح فصول، وإيضاح عبارات واصطلاحات بين المتكلمين، ولا يتوصل إلى اغراضهم إلا بعد الوقوف على مراميهم ومعاني كلامهم. فمما يحتاج إلى بسط القول فيه : الشيء ومعناه، والجوهر وحقيقته، والعرض وماهيته. وأول ما تقدمه إيضاح معنى الشيء.

القول في الشيء وحقيقته

ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء: الموجود . كل شيء موجود وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالموجود، وما لا يوصف بالموجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال (١) في طرده وعكسه. والمعدوم منتف من كل الوجوه، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه . وذهبت المعتزلة إلى أن حقيقة الشيء: المعلوم؛ واطردوا ذلك وعكسوه، وقالوا على مقتضاه: كل معدوم شيء . وأول (٢) من أحدث هذا القول منهم الشحام*، ثم تابعه معتزلة البصرة . وثبتوا المعدوم شيئاً وذاتاً وعينا، ووصفوه بخصائص أو صاف الانفس، وزعموا أنه جوهر في عدمه لنفسه، وأن العرض لون أو طعم أو رائحة أو كون فأثبتوا خصائص الاجناس ٢٤
عليها، كما اثبتوها وجوداً، وناقضوا في أو صاف منها التحيز، فلم يصفوا الجوهر المعدوم بالتحيز، وإن كان التحيز من صفات النفس عندهم .

وكذلك منع بعضهم لإثبات صفة الحركة، فأثبتوا الكون معدوماً، ولم يصفوا الكون المعدوم بكونه حركة، وامتنعوا أيضاً من قيام الأعراض بالجواهر وقبول الجواهر (٣) لها في العدم . ولم يجتزئ أحد معهم (٤) على التزام ذلك إلا الشحام*، فإنه زعم أن الأعراض كانت قائمة بالجواهر في العدم . فألزم على موجب أصله الأكوان بالجواهر، فالتزمه، فصرح باجتماع الجواهر المعدومة، وتركيبها وثبوت هياتها وصفاتها .

وذهب النصيبى* من معتزلة البصرة إلى أن المعدوم تثبت لاله صفة نفس، ولا يوصف (٥) بكونه جوهرأ، ولا ينعت بكونه عرضاً، ولا يثبت له شيء من

(١) ب : الحد (٢) ب : فأول

(٣) أ : الجوهر (٤) ب : منهم (٥) ب : — يوصف

* الشحام : هو أبو يعقوب يوسف بن عبد الله إسحاق الشحام ، من أصحاب أبو الهذيل انتهت إليه رئاسة المعتزلة في البلدة في وقته . طبقات المعتزلة ص ٢٢ — الفرق ١٨٨ للبغدادى

* النصيبى . هو أبو إسحاق النصيبى . من معتزلة البصرة . انظر الأعلام ٦ : ٣٣٠ ، الوافى بالوفيات ٣ : ٧ .

من أوصاف الأجناس ، غير أنه يسمى شيء إطلاقاً ولغة ، وإن لم يكن في الحقيقة عيناً وذاتاً ، وهذا أشكل أقاويلهم وأمثلها .

وذهب الكعبي* ومتبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق في أن المعدوم ليس بشيء ، وإنما هو نفي محض .

وذهب أبو العباس الناشئ* إلى أن الشيء : هو القديم ، ولا يطلق لاسم الشيء على الحادث إلا تجاوزاً وتوسعاً .

وذهب جهم بن صفوان* إلى أن الشيء : هو الحادث والله مشيء^(١) الأشياء ، ولا يتصف بكونه شيئاً .

(١) ب : منشيء

* الكعبي (٥٥ — ٥٣١٩) (٥٥ — ٩٤١ م) :
عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي ، من بني كعب ، البلخي الخراساني ، أبو القاسم :
أحمد أئمة المعتزلة . كان رأس « الكعبية » . توفي ببغداد . له كتب منها « التفسير »
و « تأييد مقالة أبي الهذيل » و « أدب الجدل » وتحفة الوزراء — خ — و « الطعن على
المحدثين » . الأعلام ٤ : ١٨٩ ، الباب ٣ : ٤٤ ، هداية العارفين ١ : ٤٤٤ تاريخ
بغداد ٩ : ٣٨٤ ، والمقرئ ٢ : ٣٤٨ ، وفيات الأعيان ١ : ٢٥٢ ، لسان الميزان
٣ : ٢٥٥ ، سير النبلاء — خ — الطبعة الثانية عشرة .

* هو أبو العباس عبد الله بن شمر الناشئ . وهو غير علي بن عبد الله بن وصيف
أبو الحسن الحلاء المعروف بالناشي .

* جهم بن صفوان (+ ١٢٨ هـ) .

جهم بن صفوان السمرقندي أبو مجرذ . من موالى بني راسب : رأس الجهمية .
قال الذهبي : الضال المبدع ، هلك في زمان صفار التابعين وقد زرع شراً عظيماً كان
يقضى في عسكر الحارث بن سريج الخارج على أمراء خراسان ، فقبض عليه نصر بن سيار ،
فطلب جهم استيقاؤه ، فقال : لا تقوم علينا مع اليمانية أكثر مما قت وأمر بقتله فقتل الزركل :
الأعلام ج ٢ ص ١٣٨ ، ١٣٩ الطبعة الثانية ، وراجع ميزان الاعتدال ١ : ١٠٩٧ ،
والسكامل — لابن الأثير حوادث سنة ١٢٨ ، ولسان الميزان ٢ : ١٤٢ .

وذهب هشام بن الحكم* إلى أن الشيء : هو الجسم . وسدّلنا أن نوضح الرد أولاً على المعتزلة ، ونورد شبههم ونتقصى عنها ، ثم نوصي إلى وجوه الرد على سائر أولي المخالفين .

فأما الدليل على فساد مذهب المعتزلة البصريين فأوجه :

أحدها : أن نقول لهم : إذا اخترع الله سبحانه وتعالى الجواهر والأعراض ؛ فلا بد أن يكون لكونه قادراً تأثير في المقدور ، أو لا بد من تشبث (١) مقدور ، ٢٥ ثم المقدور المختار من أثر القدرة اتفاقاً . فزاد المعتزلة على أهل الحق / واستنكروا (٢) قدرة كافية (٣) لا تؤثر في الاختراع ، وأبوا ذلك وجعلوا معتقده ؛ وزعموا أن من صفة القدرة أن تؤثر في مقدورها . فإذا ثبت ذلك ، طالبنا المعتزلة بعده بامضاح الأثر في المقدور والمختار وقلنا لهم : أتزعمون أن كون الحادث شيئاً وكونه جوهرأ أو عرضاً من أثر القدرة أم تأبون ذلك ؟ ولا سبيل لهم إلى (٣) أن يقولوا : إن كونه شيئاً من أثر القدرة ، إذ قد كان شيئاً على أصلهم في العدم .

ولأن زعموا أن أثر القدرة الحدوث ، قيل لنفاسة الأحوال منهم : الحدوث كون الحادث شيئاً ، أم وصف زائد عليه ؟ فإن زعموا أنه عن كونه شيئاً ، (فقد

(١) ب : تصيب . (٢) ب : فاستنكروا .
(٣) ب : حادثة . (٤) ب : ألا

* هشام بن الحكم (... + ١٩٩ هـ) .

هشام بن الحكم الشيباني بالولاء الكوفي ، الشيعي (أبو محمد) متكلم مناظر . ولد بالكوفة ونشأ بواسط وسكن بغداد وانقطع إلى يحيى بن خالد البرمكي . ولما حدثت نكبة البرامكة استتر وتوفى بالكوفة . من آثاره . اختلاف الناس ، الدلالات على حدوث الأشياء . الرد على الزنادقة ، الشيخ والفلام في التوحيد ، والقدر . معجم المؤلفين ج ١٣ ص ١٤٨ سنة ١٩٦١ ، وزاجع ابن النديم الفهرست ١ : ١٧٦ ، والبركلي : الأعلام : ٨٢ : ٩ ، ودائرة المعارف الإسلامية ١١ : ٣٣٨ .

صرحوا بأن كونه شيئاً ليس من أثر القدرة. ثم قالوا: حدوثه عن كونه شيئاً^(١) وهذا لإفصاح بنفى أثر القدرة .

وإن زعموا أن الحدوث وصف زائد على الذات لم يستقيم منهم^(٢) مع القول بنفى الأحوال . وإن كان الخصم من مشبق الأحوال كأبي هاشم ومتبعيه ، قيل له : لما أثبت أبو هاشم^(٣) الأحوال ، زعم أنها ليست بمعلومة ولا مجهولة وليست بمقدورة ولا معجوز عنها ، فقد صرح بأن الحال ليست بمقدورة ، وثبت أن الذات في كونها ذاتاً غير مقدورة ، فإذا خرج الذات والحال عن كونهما مقدورين ، فقد انتفى أثر القدرة .

والذى يوضح ذلك: أن المقدور منا^(٤) يفعل ، والذات في كونها ذاتاً لا تفعل ، وكذلك الحال لا يفعل ، فلزمهم^(٥) نفي تعلق القدرة ونفي تأثيرها ، وهذا لا يخالف لهم منه . وإن نفينا القول بالأحوال ، وأبطلنا لإثبات مالا يوصف بالوجود والعدم ، وكونه معلوماً ، أو مجهولاً ، لم يبق الخصم متعلق .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا زعمتم أن كل معلوم شيء^(٦) ، فما قولكم فيمن علم أنه لا شريك لله تعالى ، أو علم أن الضدين لا يجتمعان ، فهل له به هذا معلوم ؟

فإن أثبتوا له معلوماً ، وهو مذهب جمهور المعتزلة ، قيل : فيلزم على مقتضى أصلكم أن يكون معلوم هذا العلم شيئاً ، فيفيض^(٧) ذلك إلى إثبات شريك لله تعالى معدوم / هو شيء ، وهذا خروج عن الدين . ويلزم منه أن تكون ٢٦ استحالة اجتماع الضدين شيئاً . فليسا^(٨) لزم السؤال ، زعم أبو هاشم أن هذا

(١) ب : ما بين القوسين مكرر ، ولم يشر المحقق إلى ذلك

(٢) أ : منه (٣) ب : — أو هاشم .

(٤) ب : بما (٥) ب : فيلزمهم (٦) أ ، ب : شيئاً

(٧) ب : فيضى (٨) ب : فائماً

ضرب من العلم لا معلوم له ، وهذا نهاية من الجهل لا يباغها محصل . فإن (١) من زعم أني أعلم [أنه] لا شريك لله ، (وأن لا شريك له) (٢) غير معلوم لي ، ناقض في القول مناقضة لا يأتيها محقق ، ولم يكن أولى بهذا القول ممن يقلب عليه ، فيقول : أن لا شريك لله معلوم لي أو لا أعلمه ؟

وكل مذهب يقود صاحبه إلى هذا الحال ، فهو فاسد من أصله . ثم لو مسأغ لإثبات علم لا معلوم له ، مسأغ لإثبات إرادة لا مراد لها ، وقدرة لا مقدور لها ، إذ (٣) ليس بعض هذه الأوصاف المتعلقة أولى بنفي متعلقاتها من بعض ، فيلزمهم أن يشبثوا قدرة حادثة (٤) لا مقدر لها ، ويكفوا عن استبعادهم ثبوت قدرة لا أثر لها .

وما نستدل به عليهم أن نقول : إذا زعمتم أن حدوث الشيء ليس بوصف (٥) زائد عليه وهو من أثر القدرة ، فيلزمكم على مؤدى (٦) ذلك نفي الأعراض ، إذ السبيل إلى إثباتها الطريقة المشهورة في السبر والتقسيم ، وهي أن الجوهر إذا تحرك بعد أن لم يكن متحركاً ، فلا يخلو تحركه إما أن يكون لنفسه ، أو لمعنى زائد موجود ، أو لا لنفسه ، ولا لمعنى . ثم المستدل بهذه الطريقة يبتل كل قسم إلا لمعير إلى أن الجوهر تحرك لمعنى ، وهذا لا يستقيم على أصالكم ، مع مصيركم إلى أن المعدوم كان جوهرًا غير متصف بالوجود . ثم اتصف بالوجود إلى غير زيادة معنى ، ولو مسأغ القول بثبوت حال هو من أثر القدرة من غير إثبات معنى موجب له ، فيلزم مثل ذلك في تحرك الجوهر ، حتى يقال إنه من أثر القدرة ، من غير تقدير ثبوت الحركة ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

وما نتمسك به أن نقول : قد زعمتم أن الجوهر مشحيز في عدمه ، ثم تحيزه من صفات نفسه ، وهذا تخليط منهم (٧) عظيم ، وخبط في قواعد الكلام ، إذ

(١) ب : فانه (٢) ب : — ما بين القوسين (٣) ب : . أن

(٤) أ : خافية (٥) ب : — ليس بوصف (٦) ب : قول

(٧) الأصح منكم

من حكم صفة النفس لزومها مع ثبوت النفس ، كما أن الجوهر لما كان جوهرًا / ٢٧
لنفسه لزمته (١) هذه الصفة مع ثبوت نفسه وجوداً وعدمًا . ولو جاز توقف
التحيز مع كونه من (٢) صفة النفس على الحدوث ، لجاز توقف كونه جوهرًا
على الحدوث ، وهذا ما لا جواب عنه . ويتضح أثر فسادہ عند ذكرنا صفات
النفس والمعنى .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : قد أثبتتم الأعراض على خصائص أوصافها
قائمة بأنفسها في العدم . ثم زعمتم أنها تفتقر في الحدوث إلى الحال ، وهذا نقض
منكم لأحكام الصفات ، فإن ما قام بنفسه في العدم ، لزم ذلك فيسه في الحدوث
كالجوهر . ولو جاز أن يفتقر إلى محل في (٣) الحدوث ، ولم يكن كذلك في العدم ،
لجاز مثل ذلك في الجوهر .

ومما نستدل به [أيضاً] أن نقول : مهما نفينا كون الوجود حالاً ، إما
لمصيرنا إلى نفي الأحوال ، وإما بأن نوضح أن الوجود ليس بحال مع تقدير
لإثبات الأحوال ، فيتهاافت على ذلك قول الخصم (٤) . فإنهم يقولون : كان الحادث
نفساً قبل حدوثه ، وهذا في التحقيق يرجع إلى قول القائل : كان الشيء قبل نفسه
وهذه جهالة ياباها كل محصل . فإن قيل : لم أنكرتم كون الوجود حالاً على
قولكم بإثبات الأحوال ؟

قلنا : لإثباته حالاً يبطل على المذهبين .

أما بطلانه على مذهبنا ، فلأن حقيقة الذات الوجود ، وليس الوجود معنى
زائداً (٥) على الذات . وأما وجه بطلانه على أصلكم ؛ فلأن الحال ينقسم عندكم :
فن الأحوال ما هو صفات النفس وليس الوجود منها ، ومن الأحوال ما هو

(١) ب : لزمتم (٢) ب : في (٣) ب : - في

(٤) ب : الخصوم (٥) ب : زائد

يُعلل بالعلة ، وليس الوجود منها أيضاً ، ولا يتصور عند أبي هاشم حال خارج عن هذين القبيلين ، وهذا يستقصى في أحكام الأحوال إن شاء الله .

ومما يهد أركانهم أن نقول : من أصلكم أن العرض لا يقوم بالجواهر في العدم ؛ ويقوم به في الحدوث ، فإذا أحدث الله جوهرآ ، وأحدث سوادآ قائماً به ، فمن أصولهم بقاء السواد ما لم يطرأ عليه ضد ينفيه . فإذا قدرنا طروء بياض حادث / ٢٨ على المحل ، فلا يخلو إما أن يؤثر في نفي وجود السواد السابق ، أو يؤثر في نفي ذاته . فإن زعموا أنه يؤثر في نفي وجود ، ولا تضاد بينهما إلا في وصف الوجود فطرد ذلك يلزمهم أن يقولوا : ينتفي (١) وجود السواد ، وتبقى ذاته على صفة القيام بالجواهر . وإن هم (٢) قالوا : إذا وجد الضد ، نفي ذات السواد الأول ، فينبغي أن يخرج عن كونه ذاتآ ، فيلزم منه إثبات معدوم ليس بذات . وإن زعموا أن الذات لا تنتفي في نفسه ، ولكنه يزايل محله ، فهذه هفوة ظاهرة . فإن الذات الثابتة إذا زايلت محلها وبقيت ذاتآ ، كان ذلك في حكم التحول ، ولا يجوز تقدير التحول على الأعراض ، ولا مخلص لهم من ذلك .

ومما نستدل به أن نقول : إذا زعتم أن العرض يفتقر في الحدوث إلى محل يحله ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنه يفتقر إلى المحل لنفسه ، وإما أن تقولوا : يفتقر إلى المحل لحدوثه . فإن زعتم أنه يفتقر إلى المحل لنفسه ؛ فيلزمكم أن يفتقر إلى المحل في عدمه ، لأنه نفس في العدم . وإن زعتم أنه يفتقر إلى المحل لحدوثه ، فيلزم (٣) افتقار كل حادث إلى المحل ، ويلزم أيضاً أن تمنعوا الإرادة الحادثة لله ، وهي غير حالة في محل . فبطل تعويلهم على صفة الحدوث ، وتقرر عليهم مشل ذلك في اختصاص تحيز الجوهر بالحدوث .

ومما يعظم عليهم موقعه أن نقول : من أصلكم أن التماثل والاختلاف يرجعان إلى الاجتماع في أخص الأوصاف والاختلاف فيه ، وهذا أصل المعزلة بأجمعهم .

(١) ب : نفي (٢) ب : وأنهم (٣) ب : — فيلزم

ثم من قولهم إن كل ذاتين اجتماعاً (١) في الأخص ، يلزم اجتماعهما في جملة الأوصاف ، ومن ذلك نفوا الصفات القديمة ، لما اعتقدوا أن أخص أوصاف البارى القدم (٢) فلو ثبتت صفة قديمة ، لاجتماع الذات والصفة في الأخص ، ويلزم منه ثبوت الإلهية للصفة . فنقول لهم : السواد المعدوم مشارك للسواد الحادث في أخص الأوصاف ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إنهما / مثلاً ، فينقض ذلك أصلكم ٢٩ في وجوب استواء المثلين في الصفات . فإن من حكم العرض المعدوم أن يقوم بنفسه ولا يجوز غير ذلك فيه ، ومن حكم العرض الحادث أن يقوم بغيره ، وكلا الوصفين لا زمان في الوجود والعدم .

وإن قلتم : إنهما لا يتماثلان ، ففيه إبطال أصل مذهبكم في التماثل عند الاجتماع في أخص الأوصاف . واعلموا وفقكم الله أن أدلة هذه المسألة لا تحصى كثرة ، وما من عمد من العقود إلا ما شاء الله يستقيم لأهل الحق (٣) وينخرم عليهم بإثباتهم المعدوم شيئاً ، على ما ستأتيك الأصول على ترتيبها إن شاء الله عز وجل .

شبهة للبعثرة

فما تمسك به متأخروهم أن قالوا : لو قلتم إن المعدوم معلوم ، وليس بشيء ، لجاز أن يقال : إنه مدرك وليس بشيء ، وهذا الذي قالوه تمسك بمعارضة بين عبارتين من غير رجوع الى محصول . وأول ما نخاطبهم به الطلبة بالدليل على وجوب استواء حكم العلم والادراك فيما قالوا ، ولا يجدون الى ذلك الدليل سبيلاً .

ولو جاز ادعاء اجتماعهما من غير دليل ، جاز ادعاء تباينهما من (٤) من غير

(١) ب : اجتماعان (٢) ب : القديم

(٣) ب : — و (٢) ب : عن

دليل ، والذي قالوه بثابة ما أنكرناه ، وأنكروه من سؤال الدهرية على قول أهل الحق : ما لا يسبق الحوادث حادث ، فقالوا : ملزمينا ، لو كان كما قلتم للزم أن يقال ما لا يسبق اللون لون الى غير ذلك من الترهات .

ونقول : هم تنكرون على من يقول لكم مثل ما قلتموه ؟ فنقول : لو صح شيء لا يدرك لصح شيء لا يعلم ، ولو صح موجود لا يرى ، لصح موجود لا يعلم الى غير ذلك من المعارضات .

وأما ما تمسكوا به أن قالوا : الصفات تنقسم الى الواجب والجائز على ما يأتي حدّهما ، وحقيقتهما كون الجوهر جوهرآ ، وكون السواد سوادآ الى غيرهما من صفات النفس من الواجبات ؛ وكل ما كان واجب الثبوت / لم يتوقف بثبوته على تعلل القدرة ، إذ من حكم أثر القدرة أن تكون إلى خيرة القادر ، والحدوث من الصفات الجائزة ، فوجب المصير إلى أن كون الذات ذاتآ وكونه عرضآ جوهرآ بما لا يثبت بالقدرة ، وإذا لم يثبت بالقدرة ، لم يتوقف ثبوته على الحدوث المقدور . والذي يوضح بطلان ما قالوه من أوجه :

أحدها : أن كون الجوهر جوهرآ عندنا ، غير كونه ذاته ، فلا فرق بين قول القائل : كون الجوهر جوهرآ لازم من حيث لا يثبت ذاته إلا جوهرآ ، وبين أن يقول : كون الذات ذاتآ واجب . فإذا اكتفوا بذلك ؛ فنطرد عليهم مثله في الحدوث ، إذ لا يعقل حادث إلا حادثآ ، وهذا بين لمن تأمله . على أن ما قالوه يبطل عليهم في قيام العرض بالجوهر ، فإن ثبوت هذا الوصف (١) لازم عنده ، وليس من أثر القدرة ، ثم [لأنهم] لم يثبتوها قبل الحدوث ، بل أثبتوها لازمة بعد الحدوث .

فما ينكرون على من يثبت تباين صفات النفس على اللزوم عند الحدث ؟ وهذا

(١) ب : الوحد

مالا جواب عنه . ثم نقول : إن جاز لكم أن تقولوا حدوث العرض مقدور ؛ وقيامه بالمحل يثبت مع الحدوث واجبا غير مقدور ، فلما لا يجوز لقائل أن يقول إن القيام بالجواهر هو المقدور، ويثبت معه الحدوث واجبا غير مقدور ؟ ثم أقصى ما تمسكوا به أن ما كان مقدورا تثبت فيه الخيرة . وهذا يبطل بأصول منها : أن العلم بالآلم مع الآلم عند انتفاء الافات عن الحى مما يلزم ثبوته ؛ ثم لا يسوغ لقائل أن يقول : إنما كان حدوث العلم فى الصورة التى قلناها فلا يكون مقدورا ، وستأتى أمثلة ذلك فى أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا : الواحد منا يعلم انتفاء المستحيل وعدم المعدوم الذى يجوز تقدير وجوده ، فلو رجعا جميعاً إلى نفي محض لما استبان الفرق بينهما ؛ إذ النفي لا / تميز ٣١ فيه ؛ فثبت أن الذى يجوز حدوثه ذات ، وهذا الذى قالوه يبطل بأوجه منها ، أن نقول : لم أنكرتم رجوع الفصل بين المعلومين إلى أنه يجوز تقدير ثبوت أحد المنتفين وهو الجائز ، ولا يجوز تقدير ثبوت الثانى وهو المستحيل ؛ فثبت حقيقة الميز بذلك ثبوتاً لا يستريب فيه متحقق .

ثم نقول : لئن استبعدتم التميز من غير إثبات فقولوا : لا يقع التميز إلا بين ذاتين ؛ إذ كما يبعد التميز بين نفيتين ، يبعد التميز بين ذات وبين ما ليس بذات ، فأثبتوا المستحيل ذاتاً لتمييزوا بين ذات الجائز وذات المستحيل .

وعما تمسكوا به أن قالوا : المعدوم فى الأزل لا يخلو إما أن يكون غير الله وإما أن لا يكون غير الله ، فإن كان غير الله ؛ وجب أن يكون شيئاً . وإن لم يكن غيراً وجب أن يكون هو القديم ، وهذا تجاهل مفرط ، إذ العدم عندنا نفي محض ، والنفي المحض كيف يثبت ليقدر غيراً أو خارجاً عن صفة الغيرية . ثم نقول : بما تنكرون على قائل بقدم العالم يدير عليكم هذا التقسيم ؟ ونقول : إذا بطل أن يقال إن المعدوم ليس بغير ، وثبت أنه غير الله . وجب أن يكون

موجوداً . فإن كل غير موجود ، سيما إذا غير موجوداً ، ثم أقصى مراتبهم الشناعة ، وعليهم دائرتها ، إذ أجمع أهل القبلة على أن الرب عز اسمه ، كان في أزله ، وليس معه غيره . (ومن أصول المعتزلة [عدم] إثبات أعيان مع الله تعالى (١) .

فصل

[في الرد على القائلين بشيئية المعدوم]

قد أوضحنا وجه الرد على من خالفنا في المعنى ، وأثبت المعدوم شيئاً على التحقيق ونحن ننعطف الآن على سائر المخالفين الذين آلت منازعاتهم إلى العبارات ، ونثبت وجوه الرد عليهم .

فأما وجه الرد على النصيب* وهو من معتزلة البصرة ، حين قال : المعدوم ليس بذات ولا غير (١) ولا تثبت له خصائص أو صاف الذوات ولكنه يسمى شيئاً / إطلاقاً ولغة . فأول ما نفاتحه أن نقول : أنت لا تخلو في إثبات لاسم الشيء : إما أن ترجع فيه إلى قضية العقل ، وإما أن ترجع إلى ثبوت السماع . ويستحيل المصير إلى قضية العقل ، إذ الأسماء لا تختص بمسمياتها (٢) عقلاً ، واللغات لا تثبت إلا اصطلاحاً أو توقيفاً ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه والإغراق فيه .

وإن زعموا أنه أثبت هذا الاسم سماعاً من أهل اللغة ، قيل له : فلا يخلو إما أن يكون ذلك حقيقة أو مجازاً . فإن ادعيت الحقيقة في ذلك ، كنت مطالباً

(١) أ : — ما بين القوسين

(١) ب : ولا عين (٢) ب : بتسمياتها .

* النصيب : (... — ٤٠٨ هـ)

محمد بن الحسين عباد الله ، أبو عبد الله العلوي النصيب : قاضي دمشق وخطيبها ، وقيب الأشراف فيها . كان أديباً بليغاً .

(انظر الأعلام ٦ : ٣٣٠ ، الوافي بالوفيات ٣ : ٧) .

بإثباتها ، إذ الأصل عدم ثبوت اللغات ، ومذ غنى الإثبات فيها مطالب بالدلالات .
على أن من شأن الحقائق في اللغة الظهور والانتشار والاشتهار ، ونرى الذي ادعيته
غير شائع في مجارى الكلام ، فبطل ادعاء الحقيقة . وإن ادعى تجويزاً ، واكتفى
به قرب من الوفاق ، فإننا ربما لا ننكر التجوز بحال ما .

ومما نتمسك به أن نقول : من أصل الخصم أن كل ما يجوز تقدير كونه
فهو شيء على الحقيقة ، ونحن نعلم قطعاً أن العرب تطلق في صفة الشيء على عين (١)
معلومات يجوز تقدير حدوثها . ومن أنكر هذا من لغتهم ، وادعى أنهم
متوسعون فيه ، كان معانداً ، ومثل هذا يغنى اشتهاره عن الاستشهاد عليه بشعر
شاعر أو نظم سائر ، فإننا نعلم أن أهل اللسان قسموا وصف الشيء في الكلام .
فقالوا مرة : شيء ، وقالوا مرة : ليس بشيء ، ولو قيس لإثباتهم الشيء بنفيهم لما رجح
ثم نفيهم وإثباتهم راجعان إلى المجازات . ونقول أيضاً : نحن نعلم أن العرب
لا تثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ولو طولبوا بإثباته أبوه . ولو قيل لهم : كل
شيء حادث أو قديم لم ينكروه . والخصم يثبت شيئاً ليس بقديم ولا حادث ،
إذ المعدوم لا يتصف بالحدوث ولا بالقدم ، وإثبات مثل ذلك خروج عن
موجب الإطلاقات .

ومما نستدل به أن نقول : من أصلك أن حقيقة الشيء : المعلوم ، وهذا غير ٣٣
مستديد . فإن المعلوم من الأسماء المتعلقة ، إذ من ضرورة إطلاق المعلوم ، تقديم
أعلم متعلق به ، وتقديم عالم يعليه ، والشيء في اللغة ليس من الأسماء المتعلقة ،
إذ العرب تثبته مع تقدير خروجه عن كونه معلوماً ، ولا تريد بكونه (٢) شيئاً
بكونه معلوماً أصلاً ، ولو صرف اسم الشيء إلى ما يجوز أن يعلم ، ثم ادعى اللغة
كان مجازاً ، إذ العرب لو قيل لها : أليس الشيء عندكم ما يعلم ، بل هو ما يجوز
أن يعلم ، لأنكروا ذلك من لغتهم وبالحرى أن يفهموا ذلك إلا بعد نظر وتدبر ،
فكيف يسوغ ادعاء حقيقة اللغة ، فيما لو عرض على العرب لأبوه .

(١) ب : — عين (٢) ب : كونه

وَمَا يَسْتَدِلُّ الْحُجْمُ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى : (إِنْ زُلْزِلَتِ السَّاعَةُ شَيْءٌ عَظِيمٌ)^(١) . وَقَالَ :
سَمَاهَا شَيْئاً قَبْلَ وَجُودِهَا . فَالْكَلَامُ عَلَى الْآيَةِ مِنْ أَوْجِهِ :

أَحَدُهَا : أَنْ نَعَارِضَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ، (وَقَدْ خَلَقْتِكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئاً)^(٢))
نَقُولُ^(٣) : إِنْ كَانَ الْمُسْتَدِلُّ النَّصِيبِي ، فَلَا مُسْتَرَوِّحَ لَهُ فِي الْآيَةِ ، فَإِنَّهُ وَإِنْ سَمِيَ
الْمَعْدُومَ شَيْئاً ، فَلَا نَسْمِيَهُ فِي الْعَدَمِ زَلْزَلَةً^(٤) .

فَإِنْ زَعَمَ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْآيَةِ أَنَّهَا إِذَا وَجَدَتْ ، كَانَتْ زَلْزَلَةً . قِيلَ لَهُ : وَكَذَلِكَ
إِذَا وَجَدَ كَانَ شَيْئاً .

وَإِنْ تَمَسَّكَ سَائِرُ الْبَصَرِيِّينَ بِالْآيَةِ ، لَمْ تَسْتَقِمَّ عَلَى مَذْهَبِ مُعْظَمِهِمْ ، فَإِنَّهُمْ
لَا يَصِفُونَ اللَّوْنَ بِأَنَّهُ حَرَكَةٌ ، وَالزَّلْزَلَةُ مِنْ أَخْصِ أَسْمَاءِ الْحَرَكَاتِ .

وَأَيْضاً : فَإِنَّ الْآيَةَ مُتَضَمِّنَةٌ لِإِضَافَةِ الزَّلْزَلَةِ إِلَى السَّاعَةِ ، وَالْمَعْدُومُ لَا تَتَحَقَّقُ
إِضَافَتُهُ إِلَى السَّاعَةِ قَبْلَ قِيَامِهَا . فَلَئِنْ جَازَ لَهُمْ أَنْ يَحْمِلُوا الْآيَةَ عَلَى التَّجَوُّزِ فِيمَا
ذَكَرْنَاهُ ، جَازَ لَنَا أَنْ نَحْمِلَ كَوْنَهَا شَيْئاً عَلَى تَقْدِيرِ الْوُجُودِ .

وَأَمَّا وَجْهُ الرَّدِّ عَلَى هِشَامٍ* حَيْثُ قَالَ : الشَّيْءُ هُوَ الْجِسْمُ . فَمِنْ أَوْجِهِ :

أَحَدُهَا : مَا قَدَّمَاهُ مِنْ تَقْسِيمِ الْكَلَامِ عَلَيْهِ ، فِي أَنَّ هَذَا الْإِسْمَ مَا حَدَّثَهُ الْعَقْلُ
أَوْ^(٥) اللَّغَةُ ، وَقَدْ سَبَقَ طَرْدُهُ ثُمَّ نَقُولُ : أَتَشَبَّهَتِ الْأَعْرَاضُ أَمْ تَنْفِيهَا ؟ فَإِنْ نَفَاهَا أَقْبَنَا
٣٤ عَلَيْهِ الدَّلِيلَ فِي إِثْبَاتِهَا ، وَإِنْ أَثْبَتَهَا ، سَأَلْنَاهُ عَنْ وَجُودِهَا . فَإِنْ وَصَفَهَا بِالْوُجُودِ/
فَمِنْ الْمُسْتَحِيلِ فِي إِطْلَاقِ اللَّغَةِ الْجَمْعَ بَيْنَ إِثْبَاتِ الْوُجُودِ وَنَفْيِ الْوُصْفِ بِالشَّيْءِ ، فَلَا
يُقَالُ : هَذَا مَوْجُودٌ كَأَنَّ وَلَيْسَ بِشَيْءٍ . ثُمَّ الَّذِي قَالَهُ تَحْكُمُ . فَيُقَالُ : لَمْ تَنْكَرْ عَلَى مَنْ
يَزْعَمُ أَنَّ الشَّيْءَ هُوَ الْجَرْمُ ، فَلَا يَجُودُ عَنِ الْمَعَارِضَةِ مُحْيِصاً ، إِذْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْقَوْلَيْنِ
عَرَّيَ عَنِ الْبَرَهَانِ ، غَيْرَ مَعْضُودٍ بِقَضِيَّةِ عَقْلٍ وَلَا مُوْجِبَ لِسَانٍ .

(١) ١ : ٢٢ (٢) ٩ : ١٩ (٣) ب : + ثُمَّ نَقُولُ
(٤) ب : + قِيلَ لَهُ (٥) ب : وَ

ثم نقول : الجسم ينبئ عن التأليف ، وهو الأسماء التي يتحقق التفاضل في مقتضاها ، إذ يقال للجسمين المتفاضلين بالضخامة والضالة (١) : هذا أجسم من هذا . ويقال فيه : الجسم والجسيم مع ايتساء بياء فاعيل على المبالغة ، والشئ لا تفاضل في مقتضاه .

ونستدل بآى من كتاب الله تشتمل على تسمية الأفعال أشياء ، منها قوله تعالى : (لقد جئتم شيئا إدا) (٢) . وأراد بذلك إدعائهم لله ولداً ، تعالى الله علواً كبيراً . وقال عز من قائل : (وكل شئ فعلوه فى الزبر) (٣) . وأراد بذلك تعذيبهم وتخويفهم . وقال تعالى : (ولا تقولن لشئ لى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) (٤) إلى غير ذلك من آى القرآن .

وأما مذهب جهنم فعارض بمذهب الناشئ (٥) ، ومن أحاط بما قدمناه هان عليه مدرك الرد عليهما .

فصل

[فى معنى أن المعدوم معلوم]

قد ذكرنا أن المعدوم معلوم عند أهل الحق . والمعنى بكونه معلوماً أن انتفاؤه (٥) معلوم ، كما أن ثبوت الثابت معلوم . ومذهب بعض النابتة من مبتدعة ميجستان إلى أن المعدوم ليس بمعلوم ، وقد نسب بعض من لا يخبر الحقائق إلى الأستاذ أبى اسحق هذا المذهب ، وظن (٦) المصير إلى أن المعدوم ليس بمعلوم ،

(١) ب : والمبالاة (٢) ١٩ : ٨٩ (٣) ٥٤ : ٥٢

(٤) ١٨ : ٢٣ (٥) أ ، ب : انتفاؤه (٦) ب : وظن به

(٥) أبو العباس الناشئ المعتزلى (ابن شرشر) . انظر فهرست ٤٨٩ ، نشأة الفكر ج ١ ، ١٢ ، ٨٢ .

ثم نقول : أتقولون إن الرب تعالى علم في أزله أن العالم سيوجد ، أم تأبون ذلك ؟ فإن أبوه كفروا ، ولا يابونه ، وإذا اعترفوا به قيسل : فجواز الوجود ليس بوجود ، فقد أثبت معلوماً غير موجود .

ويقال لهم : العلم بأن لا شريك لله تعالى ما معلومه ؟ ولا يزالون يخطررون ، حتى يعترفوا بأن معلومه نفى الشريك . فإن تمسكوا ببعض شبه المعتزلة ، وقالوا : لو كانت المعدومات معلومات (١) ، لوجب أن تكون متميزة ، ولا تميز إلا في الذوات ، وفي هذا لإثبات المعدومات أشياء ، فقد سبق الانفصال عن ذلك ، وكل فصل تعلق بمعلوم ، فوضع استقصائه الصفات إن شاء الله .

فصل

القول في ذكر أقسام الموجودات

اعلموا أحسن الله إرشادكم أن الموجودات تنقسم قسمين : منها ما لوجوده أول ومفتتح ، وهو الحادث على ما سندر حقيقة الحادث / ومنها ما لا ٣٦ أول لوجوده ، وهو القديم عند معظم المتكلمين ، وسنوضح حقيقة القدم إن شاء الله .

فهذه قسمة بديهية ، نعلم بضرورة العقل استحالة الزيادة عليها ، فإنها مستندة إلى نفى وإثبات ، وليس بين النفي والإثبات رتبة .

ومحصل ما قلناه : إن الموجود إما أن يكون له أول ، وإما أن لا يكون له أول ، وهذا نعرفه اضطراراً . فإن قال قائل : قد ذهب عبد الله بن سعيد (*)

(١) ب : معلومات

(*) ابن كلاب :

هو عبد الله بن سعيد بن كلاب القماني ، المتوفى بعد عام ٢٤٠ هـ . كان إمام أهل =

إلى أن صفات الباري سبحانه وتعالى لا توصف بالقدم ولا بالحدوث ، وهذا تصريح منه بإثبات موجود خارج عن وصف الحدوث والقدم . قلنا : ما اعترض عبد الله على القسمة التي رماها ، إذ مطلبنا أن الموجود له أول وأولاً له . وعبد الله يقطع بأن صفات الباري لم تزل ، ولا أول لوجودها ، ولكنه امتنع من تسميتها قديمة ، إذ القدم عنده معنى قائم بالقديم (١) ، كما أن البقاء معنى قائم بالباقي ، ولا توصف المعاني بالأحكام التي توجبها المعاني ، فاتضحت القسمة البدئية . واستبان أن قول عبد الله غير قادح (٢) فيها . ثم ما يقتضيه الترتيب : أن نبتدئ الكلام على الحوادث ، إذ القديم سبحانه وتعالى لا يعلم اضطراباً ، وإنما يتوصل إلى معرفته نظراً واستدلالاً . وسبيل الاستدلال لا يتضح إلا بإحاطة بالحوادث ، فافتضى ذلك البداية بالكلام عليها .

فاعلموا : أن الحوادث تنقسم أيضاً انقساماً ضرورياً ، ولا تخلو إما أن تكون ، مفتقرة إلى محل تحله وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل تحله (٣) . وهذه القسمة تستند إلى النفي والإثبات أيضاً . ثم الحادث الذي لا يفتقر إلى المحل ، هو الجوهر في اصطلاح المتكلم (٤) ، والمفتقر إلى المحل : العرض .

ومن ذلك قطع المتكلمون بأن الحوادث لا تخلو إما أن تكون جواهر (٥) أو تكون أعرافاً .

فإن قال قائل : فهل يوصف الرب بالاعتدال على إحداث ما يخرج عن القسمين؟

(١) ب : + كما أن البقاء معنى قائم بالقديم

(٢) ب : قادح (٣) ب : — تحلة

(٤) ب : المتكلمين (٥) الأصح : جواهر .

== السنة في عصره ، وإليه مرجعها ويقال له عبد الله بن محمد أبو محمد بن كلاب النطان . كان شديداً على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة .

(٦) أنظر الإرشاد للجويني ١٠١٩ . الملل ٢ : ١٢٤ . نشأة الفكر ١ : ٢٧٠ .

قلنا : هذا سؤال عن محال . والرب قادر على كل ممكن : والذي زامه السائل بسؤاله من المستحيلات الخارجة عن قبيل المقدورات ، إذ الحادث / إما أن يكون ٣٧ محتاجاً أو غير محتاج ، وتقدير رتبة بينهما محال .

فلو قال قائل : هم تنكرون على من لا يقدر في القسمة ، ولكنه يشهد حادثاً غير مفتقر إلى محل ، ولكنه ليس في أوصاف الجواهر ، إذ من وصف الجوهر أن يتحيز ويشغل الحيز ، ويقبل الأعراض ، والحادث الذي قلناه ، لا يشغل ولا يقبل عرضاً ؟

[قلنا] : هذا محال (١) ، إذ لو كان غير شاغل لحيز ، لجاز تقدير وجوده ، بحيث ذات متحيزة ، إذ ما لا يشغل بوجوده لا يمنع الشاغل (٢) بوجوده وجوده (٣) حيث هو . ولو وجد ما وصفتموه بحيث جوهر ، لكان قائماً بالجواهر إذ لا معنى لقيام العرض بالجواهر إلا وجوده بحيث الجوهر . قال : الكلام إلى ما أثبتته السائل حادث يجوز قيامه بالجواهر ، وكل ما هذا سيديله فهو عرض . ويبقى عليه سؤال الانفصال عن سؤال في أحكام الأعراض ، وهو أن قائل لو قال : العرض الذي يقوم بالجواهر (٤) ألا يجوز تقديره غير قائم به ؟

والذي يوضح ما قلناه أن الحادث الذي أثبتته هذا السائل لا يخلو إما أن يكون مما يبق ، أو مما يستحيل بقاءه . (فإن كان مما يستحيل بقاءه (٥) فقد ثبت (٦) له خصائص الأعراض ، إذ من وصف العرض أن لا يبق ويجوز تقديره قائماً بالجواهر . وقد ثبت الوصفان جميعاً فيما حاوله السائل ، وإن كان مما يبق فلا يبق إلا ببقاء يقوم به ، وهذا من خصائص الجواهر ، فإنها هي القابلة للأعراض ومنشعب القول في ذلك عند ذكرنا التحيز وأحكام الأعراض ، فإذا استبان انقسام

(١) ب : محال (٢) ب : الشاغل (٣) ب : وجود
(٤) ب : لم (٥) ب : + ما بين القوسين (٦) ب : ثبت

الحوادث إلى الجواهر والأعراض ، فالذى يقتضيه الترتيب ، تصدير الكلام
بأحكام الجواهر .

فصل

[فى حقيقة الجوهر]

فإن قال قائل : ما حقيقة الجوهر ؟ قلنا : اختلفت عبارات الأصوليين فى ذلك
فقال بعضهم : ما يقبل العرض . واعترض بعض الزائغين على هذا الحد فقال :
حد الشيء خاصيته ، ومن حكم خاصية الشيء أن لا تتعداه ، وقبول الجوهر للعرض
مرتبط بغير الجوهر ، وهو ينافى حقيقة / الخاصية . قلنا : لا موعول على العبارات
ولما المطلب منها المعانى ، وقبول الجوهر للعرض صفة تخصه ، إذ الجوهر إنما
يقبل العرض لصفة هو فى نفسه عليها ، وهى صفة نفسية . وعرف اتحاد (١) ذكرها
والتعرض لها . ولا يقدح تركيب العبارات وتعددتها فى الحدود (٢) ، وإنما القادح
تركيب المعنى .

وقال بعض الأئمة : الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من
يقول : إن التحيز مجهول . والمقصد من الحد البيان فإن التحيز موقول ، وكذلك شغل
الحيز ، إذ الحيز يعبر به عن الناحية والجهة ، وحيز المتحيز اختصاصه بجهته . وهذا
بين لمن تأمله غير ملتبس .

وقال بعض الأئمة : الجوهر : كل جزء ، وهذا من أحسن الحدود ، ويؤول إلى
المتحيز ولكنه أبين منه عند الإطلاق . وربما عبر القاضى عنه فقال : الجوهر ماله
حظ من المساحة .

وقال المعتزلة : الجوهر ما تحيز فى الوجود . وهذا الحد مدخول ، فإنهم قد

(١) ب : إيجاد . (٢) أ : الحدود

أثبتوا الشيء جوهرًا في العدم ونفوا تحيزه ، ثم لما حددوا الجوهر ، قالوا : هو المتحيز في الوجود ، فشرطوا في الحد الوجود . والحد يفارق (١) المحدود . فإذا كان مشروطاً ؛ وجب كون المحدود مشروطاً حتى يتوقف كون الجوهر جوهرًا على الوجود ، كما يتوقف التحيز عليه (٢) . قالت النصاري : الجوهر هو القائم بالنفس . ومنوضح الرد عليهم إن شاء الله . وأول ما نحتاج إلى الخوض فيه من أحكام الجوهر لإثبات الجوهر (٣) الفرد .

فصل

[في إثبات الجوهر الفرد]

اتفق الإسلاميون على أن الأجسام تنتهى في تجزئها حتى تصير أفراداً ؛ وكل جزء لا يتجزأ فلا يس له طرف وحد (٤) وجزء (٥) شائع لا يتميز . وإلى ذلك صار المتعمقون في الهندسة ، وعبروا عن الجزء بالنقطة ؛ وقطعوا بأن النقطة لا تنقسم . وصار معظم الفلاسفة إلى أن الأجرام لا تنتهى في تجزئها . وإلى ذلك صار النظام من المتسبين (٦) إلى الفلسفة . ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة أولاً ، ثم ننعطف على النظام ونوضح له أداء مذهبه إلى هدم قواعد الدين ؛ فنقول ٣٩ وبالله التوفيق : إذا نظر الناظر إلى جسم بسيط وعلم (٧) أحد طرفيه ، ثم صور

(١) ب : يقارن (٢) ب : + واو (٣) ب : الجزء

(٤) ب : واحد (٥) ب : — جزء

(٦) ب : المتسبين (٧) ب : وعالم .

لإبراهيم النظام (... — ٢٣١ هـ ... — ٨٤٥ م) .

لإبراهيم بن سيار بن هانيء النظام ، كان أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة . وله في ذلك تصانيف عدة : منها النكت ، وكان أيضاً متأدياً . وله شعر جمع بخمسين ورقة ؛ وهو دقيق المعاني على طريقة المتكلمين . والناظر كثير الحكايات عنه . معجم البلدان ج ١ ص ٣٧ — ٣٨ سنة ١٩٥٧ وراجع الذهبي : سير النبلاء ٧ : ٢٥٩ — ٢٦٢ ، والمحيط البغدادي : تاريخ بغداد ٦ : ٩٧ ، أبو ريده : إبراهيم بن سيار النظام الزركلي : الأعلام ١ : ٣٦ .

ثملة تفتتح الديقب من أحد طرفى الجسم ، ولا تزال كذلك حتى تنتهى إلى الطرف الآخر ، فقد استيقنا أنها قطعت الجسم وخلفت أجزاء البسيط . فلو كانت أجزاءه غير متناهية ، لما تصور الفراغ من قطعه وتخلفه ، إذ الانقضاء ينبىء عن الانتهاء ، وما استحال عليه وصف الانتهاء ، لم يعقل فيه الانقضاء .

فإن قال قائل : إنما يقطع الجسم البسيط بقطع جملة غير متناهية ، فلم يبعد أن يقطع ما لا يتناهى مثله . وإنما كان يلزم السؤال ، لو كان القاطع (١) متناهى والمقطوع غير متناهى . وهذا الذى قالوه لا محصول له ، فإن ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء من كل وجه ، وليس لانقضائه وجه فى الجواز ووجه فى الاستحالة ، كما أن الذى يقدر متناهى ، يجوز تقدير انقضائه من كل وجه .

والذى يوضح ما قلناه أن يقول الخصم : إن الجسم لا يتناهى جملة . وليس من أصله أن يتناهى جملا ولا يتناهى أجزاء ، إذ الجزء الفرد لا يتصور عدمه ، وإنما الذى لا يتناهى الجمل . فإذا استبان أن الجسم البسيط لا يتناهى جملة ، فكيف قطعتها جملة . والمقطوع من حيث الجمل لا يتناهى ؟ فلما لم يجدوا مخلصا مما أزموا ، رام النظام انفصالا فقال : لا سبيل إلى قطع البسيط على الحقيقة . ولكن القاطع يقابل جزء منه ويطفر وهو فى طفرته غير مقابل البسيط ، فيقطع الجسم قطعاً وطفراً .

وهذا الذى ذكره واضح البطلان ، قريب من جحد الضرورة . وسبيل الكلام عليه من أوجه :

أحدها : أن نقول : ما قطعه مما سلمته متناه أو غير متناه ؟ فإن زعم أنه متناه ، فقد أثبت قدرا متناهى ، وسلم المسألة . وإن زعم أنه غير متناه وقد تصور القطع فيه ، فما يغنيه بعد ذلك تصوير الطفرة ، وقد سلم قطع ما لا يتناهى ، وهذا أقصى مطلبنا .

ثم الذى قاله يقسم عليه فيقال له : أتزعم أن الذى توسط / الجسم البسيط هو ٤٠
فى بعض أحواله غير مماس له ولا محاذ له ، أو تزعم أنه محاذ له . فإن زعم أنه
غير مماس له ولا محاذ ، فهذا رد لما علم ضرورة وبديهية . وإن سلم أنه فى طفره
محاذ للجسم الذى يقطعه ، فهذا أقصى ما نروم . إذ ليس لتخصيص إلزامنا بالمماسه ،
بل لو صورناه فى طيران طائر ، لتكامل غرضنا .

والذى يوضح ما قلناه : إن القاطع للجسم لو كان يخط خطا على ممره لرؤى
الخط متدأ من الطرف إلى الطرف . فوضح أن المصير إلى إستخراج بعض القطع
لا محصول له .

على إنا نقول : لو ساغ لإثبات الطفرة من غير محاذة ولا مماسة ، لما امتنع أن
أن يبتدىء شخص قطع الأرض من أول المشرق ثم تتفق له طفرة (١) إلى أقصى
المغرب ، من غير أن يحاذى فى طفرته أرضاً ولا سماء ولا هواء ، وذلك كله فى
ألطف لحظة ، إذ الطفرة لا مدة لها . وهذا قريب (٢) من جحد الضرورات ،
مع أنه لم يستقل (٣) بالجهالة التى أبدعها الخروج عن الإلزام ، إذ القدر الذى
يسلم قطعه قامت عليه النتيجة به . فإن قال : قد يتصور مثل ذلك ، فإننا لو صورنا
جبلًا عميقا وصورنا فى وسطه خشبة ممتددة ، وعلقنا بالخشبة أحد طرفى جبل ،
وشد طرفه الآخر بدلو ، واستقر الدلو فى قعر البئر ، والبئر مائة باع مثلا ،
والخشبة على شطر عمقها والجبل كذلك ، فلو أرمات جبلا شدا فى طرفه كلاب
حتى انتهى إلى الخشبة ، واحتوى على الجبل المعلق بالخشبة ثم جذبت الدلو بالجبل
الذى فى طرفه السكالب إليك ، فتعود السكالب إليك مع الدلو ، فقد قطع
السكالب خمسين باعا والدلو مائة باع ، وما ذاك إلا لطفرة الدلو أكثر مما
طفر السكالب .

وهذا الذى قاله هوس ، وذلك أنا نقول : إنما ارتفع الدلو بسرعة حركته

(٣) أ : يستفاد

(١) ب : طفرة له (٢) أ : قرب

وقلة فتراته . والكلاب أبطأ ، وذلك يتبين في مرأى العين ، وهذا كالمقطب يدور
٤١ بالرحى تكاد تخطف الأبصار / من سرعة الحركة ، وذلك لأن أقصى الرحى (١)
يحتاج إلى قطع دائرة تكسيرها عشرة من الذرعان، في المدة التي (٢) يقطع القطب
فيها شبرا في شبر .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : إذا نظر الناظر إلى جسم صغير وجسم كبير ،
فيعلم اضطراباً أن أحدهما أكبر من الآخر ، ومن أبدى في ذلك ريباً قطع الكلام
عنه . فإذا استيقنا ذلك فلا يخلو التفاضل في الكبير والصغير ، إما أن يرجع إلى
كثرة الأجزاء ، وإما أن لا يرجع إليه . فإن رجع إلى كثرة الأجزاء ، فقد
بان تناهى الجسم . إذ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهي الأجزاء ، لما
تصور كون أحدهما أكثر أجزاء من الآخر ، إذ نفي النهاية ينافي النقصان . فلو
كان أحدهما أكثر أجزاء ، لكان الثاني أنقص أجزاء ، ووضوح ذلك يغنى
عن تقريره .

وإن زعم الخصم أن العظم والكثرة لا ترجع إلى عدد الأجزاء ، وإنما ترجع
إلى عظم الأجزاء في أحد الجسمين ، وصغرهما في الجسم الآخر . وهذا الذي قاله
باطل مضمحل ، فإن الذي ألزمناهم في الجسمين يلزمهم في جزئي الجسمين .

فنقول : لمَ كان أحدهما أعظم من الآخر ؟ فلا يجحدوا (٣) عن ذلك مخلصاً .
على أن الذي قالوه ، قريب من جحد الضرورة . فإننا إذا صورنا الكلام في
جسمين متماثلين في الصغر والكبر ، ثم فضعنا إلى أحدهما أمثالا (٤) فنعلم وصف
أحد الجسمين حقيقة أنه أكبر من الآخر ، والجسم الأول لم يتغير عما عهدناه .
ففرقنا قطعاً أن وصف الكبير ثبت لانضمام زوائد الأجزاء ، وهذا ما لا يحمده
إلا معاند .

(١) ب : الرجاء (٢) أ ، ب : الذي (٣) ب : يجدون (٤) ب : أمثال

ومما استدلل به شيخنا رضى الله عنه أن قال : ثبت عندنا بالأدلة القاطعة أن المجتمع مجتمع باجتماع ، ومن أنكر ذلك تنصب عليه أدلة لإثبات الأعراض . فإذا ثبت ذلك ، فالافتراق مجوز بالاتفاق . إذ الجملة المركبة إذا انتفت (١) ، فقد انتفت اجتماعات فيها باضدادها من الافتراقات ، ومسيل تجويز انتفاء جميع ٤٢ الاجتماعات ، كسبيل ذلك في بعضها ، فإذا جاز انتفاء بعضها ، وجب تجويز انتفاء جميعها . ثم إذا انتفت الاجتماعات جملة ، لم يبق تجميع (٢) ، إذ لا مجتمع إلا باجتماع . ويعضد هذه الدلالة نكتة لا مخاض الخصم منها ، وهى أن الاجتماع المنتفى غير متناه عند الخصم ، فإذا جاز انتفاء اجتماعات لا تنهاى ، فما المانع من ذلك فى كل اجتماع ولا يخلص الخصم من ذلك شيء إلا نفي الأعراض ، ومسدل على إثباتها .

ومما نستدل به نقول : إذا ثبت بالاتفاق أو بالدليل عند تقدير النزاع أن الاجتماعات معان ، وفرضنا الكلام على المنتهين إلى الإسلام فنقول : الرب سبحانه وتعالى عالم بالمعلومات على تفصيلها ، متعال عن العلم بها على الجملة ، إذ العلم بالجملة يقارنه الجهل بالتفصيل . فإذا وضح ذلك ، قسمنا الكلام على الخصم ، وقلنا : أيعلم الرب اجتماعا واحدا ، أم لا يوصف الرب (٣) بالعلم به ؟

فإن سلم الخصم بأنه يعلم اجتماعا واحداً ، فن المستحيل قيام اجتماع بمجموعات لا تنهاى ، إذ لو ساع ذلك لوجب الحكم بأن جملة المجتمعات فى العلم اجتمعت بالاجتماع الواحد ، فإذا افترق بعضها لزم الحكم ببطلان الاجتماع لمضادة الافتراق إياه . ويلزم القطع ببقائه من حيث لم تفتقر جملة أجزاء العالم .

وإن زعم الخصم أن الرب تعالى لا يعلم اجتماعا واحداً ، كان ذلك منعا للعلم بالتفصيل ، إذ الجمل التى لا تنهاى ، يعلم الرب تفصيلها . ولا مخاض للإسلاميين من ذلك .

(١) ب : تنصفت ، أ : انتصفت (٢) ب : مجتمع

(٣) ب : + اجتماعا واحدا أم لا يوصف الرب

ثم نقول للنظام : إذا جوزت وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، ولم تستبعد دخولها في الحدوث ، فما الذى يحجزك عن أن تقول : إن مقدمات الباري يجوز وجودها دفعة واحدة ، وإن انتفت النهاية عنها ؟

ونقول أيضاً له : من أعظم أركان الدين منع انقضاء حوادث لا نهاية لها ، ولا تستمر دلالة حدوث العالم دون إثبات ذلك ، وفيما صرت إليه ما يفنى إلى ٤٣ تجويز انقضاء حوادث (١) لا نهاية لها ، فإنك تجوز أن يبتدىء خلق الأجسام ، ثم تقدر انقضاء خلقها ، وإن كانت لا تتناهى أجزاءها ، والرب تعالى يخلقها ترتيباً . ولنفاة الجزء شبه تتعاقب بأحكام الأكوان ، رأينا (٢) تأخيرها ، لئلا يبع القول فيها في الأكوان إن شاء الله .

مسألة

[فى أن الجوهر ليس أعراضاً مجتمعة]

الجوهر عند أهل الحق موجود متحيز غير لأعراضه القائمة به . وذهب النظام والنجاشي (*) إلى أن الجوهر أعراض مجتمعة ، وهو عين الأعراض ، وإلى ذلك (٣) مال بعض الفلاسفة . والدليل على الرد عليهم أن نقول : الجوهر متحيز وفاقاً ، فلا يخلو خصوصاً في العرض الواحد ، إما أن يقولوا : أنه متحيز شاغل للحوادث ،

(١) أ : مكررة (٢) ب : فرأينا

(٣) ب : + وإلى ذلك وهو عين الأعراض

(*) النجار (توفى في حدود ٢٢٠ هـ) .

الحسين بن محمد بن عبد الله البغدادي المعروف بالنجار (أبو عبد الله) من متكلمي الحنابلة . له من التصانيف : الاستطاعة - الصفات والأسماء ، إثبات الرسل ، التعديل والتجويز وكتاب الإرادة . معجم البلدان ج ٤ سنة ١٩٥٧ م ٥٣ . وراجع ابن النديم - فهرست : ١٧٩ . البغدادي هدية العارفين ١ : ٣٠٣ ، ٣٠٤ .

له قدر من المساحة ، أو يابون ذلك . فإن أثبتوا العرض الواحد متحيزا ، كان ذلك باطلا من وجهين :

أحدهما : أنه لو كان متحيزا ، لاختص ببعض الجهات ، ولا فتنقز إلى كون يخصه (١) وفيه تجويز قيام العرض بالعرض ، ومندل على منعه إن شاء الله .

والآخر : أن حقيقة الجوهر المتحيز ، فن أثبت متحيزاً فقد أثبت جوهرأ ، وآل الكلام معه إلى التسمية والتناقش فيها .

ثم إذا ثبت موجود متحيز ، وهو الجوهر عندنا ، ثبت في باب الاعراض حادثا لا يتحيز ، وهو العرض . وإن سلم الخصم أن العرض الواحد لا يتحيز ، فإذا قدر اجتماعهما ، قيل له : لا تخلوا الأعراض إما أن وجدت بحيث عرض واحد ، وإما أن وجد كل عرض بحيث نفسه . فإن وجدت الأعراض بحيث عرض واحد ، فذلك الواحد متحيز أم غير متحيز ؟ (فإن كان متحيزاً ، فهو جوهر قامت به أعراض ، سماه الخصم عرضاً ، وإن كان ذلك الواحد غير متحيز) (٢) فالذي وجد بحيث هو في حكمه قطعاً ،

وإن زعم الخصم أن الأعراض لا توجد بحيث عرض (٣) واحد ، بل يوجد كل عرض بحيث نفسه ، فلا معنى لاجتماعها ، فإن كل عرض منفرد بنفسه . وإذا ثبت أن أفرادها لا تتحيز ولا تشغل الأحياء ، فلا يتصور فيها / التضام ، إذ إنما يتصور التضام عن موجودين مختصين بحيثين ليس بينهما تقدير حين آخر لموجود ، فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه .

وبما تمسك به شيخنا رضى الله عنه أن (٤) قال : من وصف العرض الفرد بأن لا يتحيز ، فإذا اجتمع فلا تخلوا الأعراض المجتمعة إما أن تكون متماثلة أو مختلفة ،

(٢) ب : — ما بين القوسين

(٤) ب : — أن

(١) ب : — يخصه

(٣) ب : عرضاً

متضادة أو مختلفة ، متضادة أو مختلفة غير متضادة . فإن كانت متماثلة كان باطلا
من وجهين :

أحدهما : أن الحكم الذى لا يثبت بالشئ لا يثبت بأمثاله . والدليل عليه أن
الحياة الواحدة للم لم توجب حكما العالمين ، لم يوجب هذا الحكم جملا من
الحياة أيضا .

والوجه الآخر: أنه ليس بعض الأعداد أولى بالاعتبار من بعض مع التماثل،
فإذا زعم الخصم أن الجوهر عشرة من الأعراض المتماثلة ، لم يسكن قوله في ذلك
أولى من قول من يقول تسعة أو أحد عشرة .

وإن زعم الخصم أن الأعراض مختلفة متضادة ، كان ذلك محالا ضرورة ، فإن
حكم الضدين ، لا يتحقق في الجوهر الواحد وفاقا . وإن زعم أنها مختلفة غير متضادة
قيل له : هل تجوز بطلان صفات أجناسها وانقلابها عنها ؟ فإن جوزوا ذلك ،
اتسع عليهم الخرق ، ولزمهم تجويز انقلاب السواد بياضا ، والجس طعما ، وغير
ذلك بما يازمهم عليه تسليم المسألة ، حتى يقولوا خرجت الأعراض عن جنسها ،
وانقلبت جوهرأ وذلك الجوهر خلاف الأعراض ، وهذا تصريح بتسليم المسألة .

والذى يوضح ذلك أن الأعراض ما كانت مجموعة فما كانت إلا جوهرأ ، وإن
منعوا انقلاب الأجناس ، قيل لهم : فالعرض الواحد لا يتحيز لنفسه ، ثم يثبت
الأعراض حكم التحيز عندكم ، وخرج عما كان له من الحكم في اتحادها ، فليس بعض
الأوصاف بالخروج عنها أولى من بعض . .

ثم اعلموا أن للأعراض أحكاما : منها أنها لا تقوم بانفسها ، وتفقر إلى محل
غيرها ، ومنها ، أنها لا تبقى ، ومنها أنها لا تتحيز . فتثبت بأية صفة من صفات
٤٥ الأعراض شئت ، وقرر (١) استحالة خروجها / عنها . ثم إذا وضح (٢) أن

(١) ب : قدر

(٢) ب : أوضح

الجوهر على خلاف صفات الاعراض ، فتثبت لك أدلة هذا مسلكها :

وإن سمح الخصم ببطلان بعضها ، لزم ببطلان سائرهما ، فلا يبعد إلى الفصل سييلا .

وبما نتمسك به أن نقول : الجوهر إذا قامت به حركة ، فلا يخلو إما أن تقوم الحركة بجميع الموجودات التي هي أعراض (١) أو تقوم بواحد منها ، فإن قامت بواحد منها ، فينبغي أن لا يثبت حكم التحرك لجميعها . كما لو قامت حركة بجوهر ، لم يثبت حكم التحرك لغيره .

وإن زعم الخصم أن الحركة تقوم بجميع الاعراض ، ففيه وجهان من الإحالة :

أحدهما : قيام العرض بموجودات ، ولو جاز ذلك لجاز قيام عرض بجواهر العالم .

والوجه الآخر : أن العرض لا يقوم بالعرض على ما سنوضحه في أقسام الاعراض .

ونطرد عليهم قريبا من هذا المنهج في تضاد الضدين على الجوهر الواحد ، ونقول: أيتضادان على موجود أو موجودات ؟ فإن تضادا على موجودات ، كان محالا ، إذ لو جاز ذلك ، لجاز تضادهما على جوهرين كمتنع (٢) سواد جوهر بياض آخر . وإن كانا يتضادان على موجود واحد ، كان محالا ، إذ الذي نسميه جوهرأ واحداً موجودات عند الخصم .

واعلموا — وفقكم الله — أن شيئاً مما ذكرنا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، إذ مرجع جميع الأدلة إلى شيئين : أحدهما : استحالة خروج الشيء عن وصف نفسه .

(١) ب : الأعراض

(٢) أ : لمتنع

والثاني : استحالة قيام موجود بموجودات .

وكلاهما لازمان على أصول المعتزلة . فإنهم أثبتوا أعراضاً في العدم قائمة بأنفسها . ثم لأنهم (١) التزموا قيامها بغيرها في الوجود ، وأثبتوا جوهرأ غير متحيز ، ثم أثبتوه متحيزاً ، فأبطأوا على أنفسهم الأصل الثاني حيث قالوا : العلم يقوم بجزء من الجملة ، والعالم به الجملة ، فلا يبعد على أصولهم قيام الحركة ببعض الموجودات والحكم منها للجميع .

وبما نستدل به أن نقول : الجوهر الفرد إذا قام به جزء من الحياة ، وضاد ٤ ما كان فيه من الجسادية أو الموت ، فتقوم / به ضروب من الأعراض : علوم ، واردات ، وقدرة ، وألم (٢) ، والادراكات الخمس (٣) ، إلى غير ذلك من أوصاف الحياة . وهذه الأعراض التي زادت لم تقتض (٤) للجوهر زيادة في التحيز ، فلو كانت الأعراض عند اجتماعها مؤثرة في التحيز ، لأثرت هذه الأعراض الزائدة حيناً آخرأ غير التي التزامها .

فإن تجاهل الخصم وزعم أن التحيز يزداد ، كان ذلك باطلاً ، إذ كان الجوهر الفرد شاغلاً جزءاً واحداً ، ولو شغلت هذه الأعراض الزائدة حيناً آخرأ ، لصارت هذه الأعراض جوهرين . وهذا باطل ، إذ كل جوهر ليس يخالو عند الخصم عن لون وكون وطعم ، ولم يوجد فيما ألزمناه إلا طعم واحد ، فكيف ينقسم الطعم الواحد على جوهرين ١١

وهذا من أقوى الأدلة ، وهو غير مستقيم على مذهب المعتزلة ، فإنهم يمنعون قيام الحياة بالجوهر الواحد ، ويشترطون في ثبوت الحياة بنية (٥) مخصوصة على مذهب الطبائعين .

(٢) ب : وأطرد

(٤) ب : تقيد

(١) ب : — أنهم

(٣) ب : الخمسة

(٥) ب : نكته .

شبهه الخصم

فإن استدل من زعم أن الجوهر أعراض مجتمعة بأن قال : لو قدرنا انتفاء الأعراض ، كان في تقدير انشائها انتفاء الجوهر ، وكذلك لو قدرنا عدم الجوهر ، استحال مع هذا التقدير بقاء الأعراض ، فدل على أن الأعراض عين الجوهر .

الجواب عما قالوه من أوجه : أولاها بالتقديم أن نقول : ما من ضرب من ضروب الأعراض نشير إليها ، إلا ويجوز عندنا تقدير عدمها مع بقاء الجوهر ، بأن يعقبها أمثالها أو أضدادها المخالفة لها . فبطل ما ادعوه من أن الأعراض لو عدمت ، عدم الجوهر .

على أن ما قالوه يبطل عليهم بأحاديث الأعراض ، فإن اللون لو عدم عدم الجوهر ، ثم لم يدل ذلك على أن الجوهر هو اللون . فإن رجعوا وقالوا : ما من لون إلا ويجوز تقدير عدمه ، بأن نشب مثله أو ضده المخالف له ، فلم يازم ثبوت لون .

قيل لهم : وكذلك جملة الأعراض عندنا ، يجوز تقدير (١) انتقالها (٢) مع ثبوت أبدالها . ثم نقول : من الإسلاميين من يجوز عروّ الجواهر عن الأعراض ، فما وجه ردكم عليهم ؟ ومن شرط الدلالة أن تشتمل على جملة أقسام الكلام . ٧٧ وللخصم شبه تشعب عما ذكرناه . وفي الجواب عما قدمناه انفصال من كل شيء يوردونه .

مسألة

[في تجانس الجواهر]

الجواهر متجانسة عند أهل الحق ، وإليه صار كافة المعتزلة . وخالف النظام في ذلك ، فلم يحكم بتماثل الجواهر إلا إذا تماثلت أعراضها . وبني قوله ذلك على

(١) ب : استفاء (٢) ب : أعراضها

ما سبق منه حيث قال : إن الجواهر أعراض مجتمعة ، ثم إذا كان من الأعراض ما يختلف ، والجوهر هو الأعراض ، فلا يجوز القطع بحكم التماثل فيه . وسبيل الكلام في هذه المسألة أن نقسم القول على الخصم أولاً ، فنقول : هل تثبت الجواهر أعياناً للأعراض ؟ فإن زعم أنها الأعراض بأنفسها ، نقلنا الكلام إلى المسألة السابقة ، وأوضحنا غرضنا فيها . فإذا ثبت (١) لنا هذا الأصل ، مهدنا بعده التماثل وحقيقته وما يعقبه به ، فقلنا : المثلان الموجودان مستويان في جملة الأوصاف النفسية فيما يجب منها وما يجوز ، على ما ستأتى حقيقة المشلين في باب مفرد إن شاء الله .

وبما نحتاج إلى تمهيده قبل ، نصب الدلالة الواضحة على إثبات الأعراض ، ومباني استقصاء ذلك إن شاء الله . فإذا تمهدت القواعد قلنا : من مذهب الخصم أن الهواء يخالف النار ، وذلك باطل عند التحقيق ، فإنه إن عني بذلك أن أعراض النار ، وهى حرارتها ، ولونها الخصوص إلى غير ذلك من صفاتها ، تخالف أعراض الهواء فذلك مسلم ، لا منازعة فيه . فإننا لم نخالف في اختلاف بعض الأعراض . وإن عني الخصم بالاختلاف أن جوهر الهواء في نفسه بخلاف جوهر النار ، كان ذلك مستحيلاً ، إذ الجوهران متساويان في صفتي نفسيهما (٢) ، إذ كل واحد منهما يجب له التحيز وقبول الأعراض على الجملة . ويجوز تقدير قيام أوصاف النار وأعراضها بالهواء ، فإن من أخص أعراض النار حرارتها . ولا يبعد أن يحمى الهواء ، حتى يصير في مثل حرارة النار ، وكذلك لا يبعد أن يمدح الله سبحانه وتعالى في الهواء لون النار ، إذ ما يقبل لوناً يقبل كل لون ، وكذلك لهيب النار واضطرابها/ بما لا يبعد تصويره في الهواء . فقد وضح بذلك جواز اتصاف الهواء بجميع أعراض النار ، واستبان أنه يجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر .

فإن تجاهل الخصم وأنكر اتصاف النار بأوصاف الهواء ، إذ لم يمكنه إنكار
اتصاف الهواء بأوصاف النار ، فالكلام عليه من وجهين :

أحدهما : أن جملة أوصاف النار أعراض ، ومن حكم الأعراض جواز
انتفاءها واستحالة بقاءها ، ومعاقبة أضدادها لإياها . ومن أنكر من ذلك شيئاً ،
عاد الكلام معه إلى أحكام الأعراض .

والوجه الآخر : أن اتصاف الهواء بأوصاف النار غير مستبدع ، فقولوا إن
الهراء جوهره كجوهر النار من حيث أنه يقبل أعراض النار ، فإن الذي نعيه
بتماثل الجوهرين ، أن يجب لأحدهما ، ما يجب للثاني ، ويجوز عليه ما يجوز
على الثاني .

فإذا ثبت أنه يجب لكل واحد من الجوهرين التحيز وسائر صفات النفس ،
ويجوز أن يقبل أحدهما أجناس أعراض الثاني ، فهذا ما نعيه بالتماثل . فإن
ساعدنا الخصم عليه وخالفنا في العبارة ، فقد حصل غرضنا ، وآل الكلام إلى
التسميات ، فليست هي المطالبة بقضايا العقول . والذي طردناه في النار والهواء ،
يطرد في جملة الجواهر ، وكل ما تمسك به المحققون في إثبات تجانس الجواهر ،
راجع إلى الأصول التي قدمناها فلا معنى لتكثير العبارات منع إيجاد الطلب .

فإن تمسك الخصم باستبعادات فقال : نحن ندرك مخالفة الصخور للهاء الجاري ،
كما ندرك مخالفة السواد للبياض ، وليس جحد أحد من المخالفين بأولى (١) من
جحد الآخرين .

الجواب عن ذلك مقتضياً من الدليل الذي قدمناه . فإن المخالفة التي خيلت
للخصم ، راجعة إلى مخالفة أعراض المستجسّدات لأعراض المائعات (٢) . والذي
يكشف ذلك أن اندياب الحجر غير مستنكر عقلاً ، حتى يضاهي الماء في جرمه ،

(١) ب : أولى (٢) ب : المائعات

فكذلك القول في جملة صفاته وأعراضه . وهذا واضح مغن^(١) عن الأطناب .

فصل

[في التحيز ومعناه]

٤٩ قد ذكرنا أن / الجوهر متحيز ، ونحن الآن نوضح التحيز ومعناه ، وهو مما اختلفت فيه عبارات المتكلمين . فقال بعضهم : المتحيز : هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله . وهذه العبارة مدخولة ، وإن أطلقها كثير من الأئمة . فإن العرض إذا قام بمحله ، لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله ، إذ كل مثليين من الأعراض متضادان ، ثم العرض مع ذلك غير متحيز . فبطل تفسير المتحيز بما سبق ، والأصحح في ذلك عبارات ارتضاها القاضى رضى الله عنه . منها أنه قال : المتحيز هو الجرم ، ولا معنى له سواه .

قال : إنما هو الذى له حظ من المساحة . وقال أيضاً : هو الذى لا يوجد بحيث وجوده جوهر . وفي التصريح بذلك احتراز من النقض بالعرض .

وقال أيضاً : هو الموجود الذى لا يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد . والعبارات وإن اختلفت ، فالمطلوب واحد .

فإن قال قائل : فما الحيز ؟ فقد قال بعض الأئمة : إنه تقدير مكان ، ولم يرد بذلك أن الرب إذا خلق جوهرأ فردأ فحيزه تقدير مكان له ، فإن ذلك توقع موجود ، والحيز إنما هو ثابت غير متوقع ، بل معناه أنه مكان لجوهر مقدر .

وأحسن ما يقال في الحيز : إنه المتحيز بنفسه . وقد سبق معنى المتحيز ، ثم لا تبعد إضافة الحيز إلى الجوهر كما لا تبعد إضافة الوجود إليه .

فإن قيل : التحيز عندكم من صفات نفس الجوهر ، فبم تنكرون على من يزعم أنه من صفات المعاني ، وأن الجوهر إنما تحيز لكون من الأكوان ، وهو الذي يوجب تخصيصه ببعض الجهات ؟

قلنا : التحيز من صفات النفس ، والدليل عليه وجوه من الكلام :

أحدها : أن المعنى بالتحيز عندنا الجرم ، وكونه جرمًا لا يختلف ، وإن اختلفت أكوانه وأعراضه . فلو كان هذا الحكم ثابتاً موجباً لعرض ، لوجب أن يثبت له حكم الاختلاف عند اختلاف الأكوان ، فإما لم يختلف كونه جرمًا ، دل أنه ليس من موجبات الأكوان . والاختصاص بالجهات — لما كان موجب الأكوان — كان في حكم الاختلاف / . وما نستدل به أيضاً أن صفة النفس إنما تتميز عن صفة المعنى ، بأن النفس لا تعقل دون صفة النفس ، ولا تعقل الصفة دون النفس ، وصفة المعنى يجوز تقدير النفس دونها عقلاً . ومنوضح الفصل بين صفات النفس والمعنى في باب إن شاء الله .

فإذا وضح ذلك اعتبرنا التحيز المفسر بكون الجوهر حجماً ، فوجدناه لازماً للجوهر حتى لا يقدر الجوهر خارجاً عن التحيز ، كما لا يقدر خارجاً عن كونه ذاتاً شيئاً .

فإن قيل : فاجعلوا علم الباري من صفات نفسه ، من حيث لا يجوز تقدير عدم العلم مع بقاء الذات .

قلنا : ليس (١) ما ألزمت مما نحن فيه . فإن عدم العلم ، ما امتنع لصفة الذات ، وإنما امتنع ، لقدمه واستحالة عدمه .

والذي يوضح الحق في ذلك : أنه لا يتصور العلم بحقيقة الجوهر مع الجهل بتحيزه ، ويتصور العلم بحقيقة ذات القديم قبل العلم بعلمه .

(١) ب : أليس .

فإن قيل : فالجوهر لا يخلو عن كون ، كما لا يخلو عن وصف التحيز .

قلنا : هذا غير لازم ، فإن التحيز وصف واحد ، وبيننا (١) لزومه ما ثبتت النفس . وليس كذلك الكون ، فإنه ينطاق على أجناس مختلفة ، وليس يتعين فيه (٢) وصف ، ولو رد الكلام فيه إلى التعيين (٣) . فما من وصف بكون من الأكوان إلا ويجوز تقدير عدمه مع بقاء الجوهر ، والكون يوجد مثله بدلا منه أو يوجد ضده . فاندفع السؤال . وكذلك إن أزمنا السائل اقتران العلم والالام في حق الحى مع انتفاء الآفات ، فسييل الجواب أنه لا يتعين لمقارنة الالام علم ، حتى لا يجوز تقدير مثله . على أنه يجوز في الجملة تقدير أحدهما دون الثاني في حال ، وإن لم يحز في كل حال .

ومما يستدل به المحققون أن قالوا : التحيز لم يدل على ثبوته التغير الذى هو وصف لازم ، ولم يثبت أيضاً معلولا بعلة في غير مريض الطلب ، حتى يجب طرد العلة عند تحقق المعلوم ، ولم يعلم التحيز اضطراباً ، وكل وصف لم يقتضيه دليل ٥١ ولم يعلم اضطراباً ، ولم يعقب نفيه إحالة في العقل ، فلا سييل إلى إثباته . وهذا كما أن قائلوا قال : إنما يعلم العلم لغرض (١) غير العلم ، والعلم شرط فيه ، فيبطل ما يدعيه بأن نفي العلم وإثباته هو المؤثر . وليس المعنى المدعى من غير ضرورة ودليل أولى من معنى يخالفه . ثم يتسلل القول فيه حتى يخرج عن الضبط . وهذا من أركان أدلة الكلام . ومنستقصيها في كتاب « الصفات » إن شاء الله .

فصل

[في شكل الجوهر الفرد]

الجوهر الفرد لا شكل له ، ولكن اختلفت الأصوليون في تشبيهه ببعض

(١) ب : هكذا في أ ، وفي (ب) يثبت

(٢) ب : يتغير فيه

(٣) ب : بغرض .

الأشكال تقريباً . فقال بعضهم هو أشبه بالميدور . وقال آخرون هو أشبه بالمربع ،
وشبهه آخرون بالمثلث . وأشار القاضى فى بعض كتبه إلى اختيار شبهه بالمربع :
من حيث ينظم من الجواهر الفردة خط مستطيل ، والميدور لا يتأتى فيه
ذلك إلا بخلل وفرج .

والذى اختاره فى « نقض النقض » ، إبطال هذه الأفاويل جملة ، فإنه إذا
ثبت أن الجوهر لا شكل له ، فلا معنى لتشبيهه بنى شكل ، فإن ما يشبه شكلا
شكل ، إذ حقيقة المشتبهين تقتضى ذلك ، على ما منشرحه إن شاء الله . فلم يستقيم
نفي الشكل مع تثبت شبهه ، ولكنه قال : الجوهر ليس بشكل ولا يشبه شكلا ، بل
هو جزء من شكل ، إذ انضم إليه غيره ، ثم الأشكال عند تقدير الانضمام ،
تجاوز جميعاً .

فإن قيل : إذا جاز أن نشأت له حظاً من المساحة على تقدير انضمامه إلى غيره ،
وإن لم يكن ممسوحاً فى تفردده ، فيجوز أن يطلق مثل هذا القول فى الشكل .

قلنا : الجوهر الفرد له حظ ثابت فى المساحة غير موقوف على انضمام غيره
إليه ، وله (١) قدر ، غير أنه ليس لقدره بعض ، والجوهر يقدر بالجوهر .

فصل

[فى أن الجوهر لا يفتقر إلى مكان]

الجوهر غير مفتقر إلى مكان ، إذ لو افتقر إليه لكان مكانه جوهر . ثم
يتسلسل القول فى مكانه ومكان مكانه ، فيجوز عليه المكان ولا يجب له .

(١) ب : ولو .

فصل

[في بقاء الجوهر الفرد]

الجوهر باق غير متجدد . وذهب النظام إلى أنه متجدد حالا فحالا كالأعراض عندنا . وهذه المسألة تتعلق بالتي قبلها ، وهي أن الجوهر عين الأعراض . فإن بنى/ الخصم الكلام عليها انتقلنا إليها . ثم قال المحققون : إن فساد ما قاله النظام ، معلوم ضرورة ، فإننا نضطر إلى أن الذي ختمنا معه الخطاب ، هو الذي فاتحنه في الخطاب ، ولا تنزل مخاطبة الشخص الواحد منزلة تقطيع خطاب وتوزيعه على مخاطبين ، وهذا مذهب النظام . فالذي صار إليه يفضى إلى لا يحيا ميت ولا يكون حي ، فإن الذي مات ، غير الذي كان حيا قبل موته . وكذلك القول في جملة الأعراض . ويلزم أيضاً أن يجوز كون الشخص في حالتين متماقتين بالشرق والمغرب بأن يوجد الله في أقصى المشرق . ثم يوجد الله في الحالة الثانية في أقصى المغرب ، وكل ذلك خلاف الضرورات . ثم نقول : ما (١) الذي يحيل جواز استمرار الجوهر في وجوده ، وما المانع لتجوير دوامه ؟ فلا يرجع إلى محصول عند هذه الطلبة . فإن عارضنا بالأعراض ، فسنتكلم في استحالة بقائها ، وفي الفرق بينها وبين الجواهر عند ذكرنا البقاء والباقي (١) إن شاء الله .

فصل

[في نفي تداخل الجواهر]

ما صار إليه أهل الحق أن الجواهر لا تتداخل ولا يجوز وجود جوهر بحيث ذات جوهر آخر ، وإن أطلق في التجاوز تداخل الجواهر واختلاطها ، فالأمنى بذلك تجاوزها . وذهب النظام إلى تجويز تداخل الجواهر فقال : إذا تميزت (٢) جملة ، فيجوز وجود جملة بحيث وجودها ، وهذا الذي قاله قريب من جحد

(٣) ب : تميزت

(٢) ب : التباقي

(١) ب : يا

الضرورات ، فإننا لو جوزنا تقدير جملة بحيث وجود جملة ، لم تكن جملة واحدة أولى من جمل ، ويلزم على طرد ذلك تجويز وجود جملة أجزاء العالم في جزء خردلة ، وهذا لا ينتهي إليه عاقل .

على أنا نقول : إذا كنت تسوغ ما قلته ، فما يؤمنك أن تكون الخردلة التي تشاهدها قد داخلتها أفراد جمل لولم تتداخل ، لكأنت جبالا ؟ ثم من جوز تداخل جملتين يجوز انفصالهما بعد تداخلهما . فإذا لمك أن تكون الخردلة الواحدة قد داخلتها أجرام لا تخصي ، فينبغي أن تجوز أن تنفصل منها الأجرام الكثيرة . ونحن نعلم أن من انتظر خروج أضراس جبال العالم / من خردلة من غير أن يحدث حادث فقد جحد البدائه .

ثم نقول : إذا قامت جملة بيضاء بجملة سوداء ، ورؤيتا في حين جملة واحدة أفترى بيضاء أم سوداء ، أم ترى على الصفتين جميعا ؟

فإن زعم الخصم أنها ترى على الصفتين فقد جحد الضرورة ، وإن زعم (١) أنها ترى على إحدى الصفتين فليست إحداهما أولى من الأخرى .

فإن قال : السواد والبياض يتضادان ، كان ذلك غير مستقيم . فإن العرضين إنما يتضادان على المحل ، ولا يتضادان على المحايين ، والجملتان ، وإن تداخلتا ، فهما جملتان ، إذ لم تعدم إحداهما .

فإن تجاهل متجاهل ، وزعم أن الجملتين صارتا واحدة لاعتد عدم إحداهما ، كان ذلك أبعد من كل ما طولبوا به . فإنهم إذا أثبتوا جملتين لهما الوجود ، ثم لم ينتف وجود إحداهما ، فكيف ثبتت جملة ، وانتفت أخرى ؟

ثم نقول : هذه الجملة المشاهدة هي الداخلة أو المدخول فيها ، أم غيرهما ؟ أو

هى الداخلة والمدخول فيها معا ؟ فإن كانت هى الداخلة ، فأين المدخول . فيها إذ لم تعدم ؟ وإن كانت هى المدخول فيها فأين الداخلة ؟ وإن كانت جملة غيرهما ، فأين الجملتان ؟ وإن كانت هى هما ، فكيف تكون الواحدة لثنتان ؟

ولا معنى للاطناب فى مثل هذا الباب . فإن بنى النظام معتقده على نفى النهاية ^(١) عن الجواهر ، نقلنا الكلام معه وقابلنا البناء بالبناء . ثم نقول : لو سلينا لك المسألة الأولى جدلا ، لم يكن فى تسليمها لإثبات غرضك فى هذه المسألة ، فإننا نقول : لم جوزت وجود جملة لا تنهاى ، وهى متحيزة بحيث وجود جملة مثلها ؟ فيبطل ما قاله على المنع والتسليم .

فإن قيل : قد أوضحتم استحالة تداخل الجواهر ، فأوضحوا لنا المانع من ذلك .

قلنا : إن سألتمونا الدليل ، فقد قدمنا ما فيه مقنع ، وإن رمت بما أبديتكم لإظهار مرجب لامتناع التداخل نازل منزلة العلة للعاول ، فاعلموا أن هذا الامتناع بما ٥٤ لا يعمل بعلة . وليس جملة الأحكام معللة ، بل هى منقسمة : فمنها ما يصح/ تعليلها ، ومنها ما ثبت قطعاً ، ولكن لا يصح تعليلها . وكل ما يرجع إلى الاستحالة والامتناع فلا يعمل قطعاً . فخرج من ذلك أن النفي لا يعمل ، والثابت من الأحكام ينقسم إلى أن منه ما يعمل ، ومنه ما لا يعمل ، على ما مسند ذكره إن شاء الله عز وجل .

وذهبت المعتزلة إلى أن المعنى الموجب لامتناع التداخل التحيز ، وهذا باطل عند أهل الحق . إذ لو صح لجاز تداخل الأعراض من حيث لا تحيز ، ولجاز هذا الوصف فى ذات الرب تعالى مع استحالة تحيزه .

فصل

فإن قال قائل : هل ينقسم كل خط نصفين ؟ قلنا : خط تركيب من مشفع تشطر وتوازي الشطران في عدد الأجزاء ، وكل خط تركيب من وتر فلا نصف له ، إذ في تقدير نصفه ، تثبت النصف للجواهر الفرد . فيخرج من ذلك أن الخط الذي هو طول بلا عرض عند الهندسيين ، إذا تركيب من أفراد هي وتر بالعدد ، فلو جرى وقرب بأقصى الجهد أحد الجزئين من الآخر ، فمسل أحد الجزئين بجزء ولا يتجزأ .

فصل

فإن قيل : هل يتركب محيط دائر من خط متركب من أفراد جواهر ؟

قلنا : إذا تركيب الخط من أفراد جواهر ، فقد اختلف أهل الكلام في تجويز تقديره محيطا . فذهب بعضهم إلى امتناع ذلك واستدل بشيئين : أحدهما : أن كل خط مستطيل ذي عرض لو أدركته لتشجنت بواطن (١) الخط وتفتحت ظواهرها . وذلك لا يتصور في الجواهر إذا تركيبت أفرادا ، إذ لو ثبتنا فيها (٢) مثل ذلك ، لكننا مصرحين بمثبت (٣) الجوانب للأفراد من الجواهر ، وهذا ما لا سبيل إليه .

والذي يوضح ذلك : أنا لو قسمنا ظاهر الخط المحيط وقسمنا باطنه ، لراد أحد الخيطين على الثاني ، وهذا تصریح باثبات التقسمان فيما ثبت فيه الزيادة ، وذلك محال ، فدل أن محيط الدائرة أجزاء متركبة في عرض المحيط ، لم تكثر أعدادها ظاهرة ، وتقل أعداد الباطن منها .

(٢) ب : - فيها

(١) ب : - بواطن

(٢) ب : بمثبت

والذى اختاره الأستاذ أن الخط الواحد يحوز تقديره محيطاً ، وإن لم يكن له عرض ، وهو الصحيح . فإنه لو لم يتركب خط لا عرض له إلى (١) / عريض ، فإن (٢) العريض خطوط متضامة ، ثم تضامها لا يغير أحكام أفرادها ، وهذا واضح لمن تدبره .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الخط الواحد إذا كان طويلاً بلا عرض فلا يدور ؟ وكذلك لو انضم إليه مثله مع توازى الأجزاء وتقابلها ، وإنما يدور الخط إذا وقع على متصل على كل جزئين من الخط الأول وجزء من الخط الثانى ، فعند ذلك إذا أدير لم ينفرج من ظاهر ، لوقوع جواهر الخط الثانى على متصل جواهر الخط الأول ، وهذا غير مديد .

فإننا نقول : إذا أدركنا الخط الذى نعتّمه ، فلا يخالو الخط الأول إما أن ينفرج فى نفسه (٣) ، ويسد الخط الثانى فرجه ، أولاً ينفرج الأول فى نفسه ، فإن لم ينفرج الأول فى نفسه ، فلا حاجة إلى الثانى إذا وعيت (٤) مقصدنا من المسألة . وإن تفرج الأول فى نفسه ، فما معنى تفرجه ؟ فإن كان المعنى بتفرجه أن تتلاقى الأطراف من باطن المحيط وتتفتح من ظاهره ، فهذا تصرّيح بالتجزئة وإثبات الطرفين . وإن كان المعنى بالتفرج ، أن تتفرق أجزاء الخط الأول ، وتقع أفراداً ، ثم تسد جواهر الخط الثانى الأحياء (٥) الخالية ، فيقع على الضرورة كل جزء بحيث جزء ، ويعود المحيط إلى خط واحد .

وأما ما تمسك به الأولون من التشنيج (٦) والتفتيح (٧) فلا يحصل له ، فإنه لو لم ، للزم مثله فى الخطين ، فلا تشنيج (٨) لما لا طرف له .

- | | | |
|------------------|-----------------|-------------------|
| (١) ب : لما | (٢) ب : + الخط | (٣) ب : — فى نفسه |
| (٤) ب : إذن وثبت | (٥) ب : الأجزاء | (٦) ب : التشنيج |
| (٧) ب : التفتح | (٨) ب : تشنيج | |

وأما ما ذكره من أن مساحة الظاهر تزيد على مساحة الباطن ، فهو وهم ، وذلك أن المحيط على أي وجه تفتح لا يتزايد ، ولكن مسيل مساحته أن يطبق عليه محيط . فأما إذا أدير خيط بظاهره قائما ، طال ذلك الخيط لا تسمع موقعه ، لا لزيادة ظاهر الخط الأول على باطنه . والسئلة بقيسة تتعلق بالأكوان .

فصل

[في الصفات الواجبة والجائزة للجوهر]

اعلموا أن للجوهر صفات واجبة وصفات جائزة . فأما ما يجب له ، فالتحيز وصحة قبول العرض . وذكر بعضهم القيام بالنفس وأباه بعض الأصوليين ، ومنعقد في ذلك بابا إن شاء الله .

وأما ما يجوز / على الجوهر فوجود أعيان الأعراض فيه ، وأما حدوثه ٥٦ ووجوده فراجعان إل نفسه وليس (١) صفتين زائدتين وإن أثبتنا الأحوال .

فإن قيل : فما الذي (٢) يستحيل على الجوهر ؟ [قلنا] : يستحيل خروجه عن صفة نفسه ، فإن فيه انقلاب جنسه .

فإن قيل : أوضحوا ما يجوز قيامه من الأعراض بالجوهر الفرد ؟ قلنا : كل ما يقوم الجوهر (٣) مع غيره ، يقوم به إذا (٤) انفرد ، إلا المماسمة ففيها كلام وتفصيل ، يأتي الشرح عليها في الأكوان إن شاء الله . ثم إن كان الجوهر غير موصوف بالحياة فيقوم به ضد الحياة ولون وكون وطعم وريح ، هذا ما اتفقوا

(١) أ : وليس

(٢) ب : - الذي

(٦) ب : بالجوهر

(٤) ب : إذا ، مكررة في المصنفين

عليه . ولو قامت الحياة به وضادت الموت ، فتقوم بالحى أجناس من الأعراض كالعلم أو أحد أضداده ، والإرادة أو أحد أضدادها ، والادراكات أو أضدادها على ما من شيع القول فيها فى الأعراض ، إن شاء الله .

وهذه جمل وجيزة تحيط بالمقصد من أحكام الجواهر ، ونحن الآن نخوض فى تمهيد حدث العالم [وهذا] يستند إلى أصول : منها لإثبات الأعراض ، ومنها لإثبات حدثها (١) ، ومنها لإثبات استحالة تعرى الجواهر عنها ، ومنها لإيضاح الرد على من يثبت حوادث لا نهاية لها . ثم إذا ثبتت هذه الأصول فيعلم قطعاً أن ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ، وما لا يسبق الحوادث حادث . فهذه أصول حدث العالم . وأولها بالتقدم لإثبات الأعراض ، فإن الكلام فى أحكامها فرع لثبوتها .

القول فى إثبات العرض

اعلموا أعصمكم (٢) الله أن العرض ينبيء فى إطلاق اللغة عن ما يعرض ، ولا يدوم مكثه ، وعليه تدل آى من كتاب الله ، منها قوله تعالى : (يريدون عرض الدنيا (٣)) . فوصف الدنيا من حيث إنها كانت دار زوال وانتقال ، بكونها عرضاً . وقال تعالى ، مخبراً عن (٤) عاد وقد أظلمهم العذاب : (قالوا هذا عارض ممطرنا (٥)) . وعنوا بذلك أنه سحابة ، تساق ، وستنقشع عنا ، كالأذى عهدناه فى كل سحاب .

(١) ب : — ومنها لإثبات حدثها (٢) ب : أعصمكم

(٣) ٨ : ٦٧ (٤) ب : من

(٥) ٤٦ : ٢٤

العرض عند المتكلمين

والعرب تسمى الأعراض التي لا تحسبها لازمة أعراضاً . فإن قيل فما المعنى بالعرض في اصطلاح المتكلمين ؟

٥٧

قلنا : اختلفت عبارات أهل الحق في حد العرض ، وجملتها راجعة إلى محصول واحد . فمنهم من قال : العرض ما لا يبقى وجوده ، وهذا يجمع أجناس الأعراض وينفي منها ما ليس منها ، إذ الجوهر مما يبقى وجوده ، والرب تعالى مما يجب له البقاء وكذلك صفاته ، فاطرد الحد في طرده ، وانعكس في عكسه ، وأنبا عن خاصية الأعراض . وهذا الحد لا ترتضيته^(١) المعتزلة ، إذ من أصلهم القول ببقاء معظم الأعراض . وعبر بعض الأئمة عن حد العرض فقال : هو الذي يقوم بغيره ويخرج من الحد الجواهر ، ولا تندرج فيها صفات الباري سبحانه وتعالى ، فإنها لا تقوم بغيرها . ولو قلت : العرض ما يقوم بالجواهر ، كان أوضح . ولا يستقيم ذلك على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا الأعراض في العدم غير قائمة بالجواهر ، فإن زادوا في الحد : وقالوا : العرض ما يقوم بالجواهر في الوجود ، فسييل نقض ذلك كسييل نقض قولهم في الجوهر إنه المتحيز في الوجود . على أنهم أثبتوا أعراضاً في الوجود ، لا تقوم بمحال : منها إرادة الله وكرامته ، وقوله كن للحوادث على مذهب أبي الهذيل* ، ومنها الفناء الذي هو ضد للجواهر .

(١) ب : ترتبته .

* العلاف : (١٣١ - ٥٢٣٥ ، ٧٤٩ - ٨٤٩ م) .

محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بالعلاف (أبو الهذيل) متكلم من شيوخ البصريين في الاعتزال . ولد بالبصرة وورد ببغداد ، ورد على المجوس واليهود والمشبه والملاحدين والسوفسطائية ، وعمى ، وخرف في آخر أيامه وتوفى بسامراء . من تصانيفه كتاب يعرف بميلاس وكان ميلاس رجلاً مجوسياً فأسلم : معجم البلدان ج ١٢ ص ٩١ - ٩٢ سنة ١٩٦٠ .

وعبّر بعض الأئمة فقال : العرض ما كان صفة لغيره ، وهذا تأباه المعتزلة أيضاً بقولهم : إن الصفة والوصف يرجعان إلى قول الواصف ، وليس العرض صفة لمحله على أصولهم ، وسنتكلم في ذلك بأبلغ مرام عند فراغنا من إثبات الأعراض والرد على منكريها إن شاء الله .

والإسلاميون بأجمعهم أثبتوا الأعراض على الجملة ، وإن اختلفوا في التفاصيل ولم يخالف في أصل إثباتها من المنتسبين إلى الإسلام إلا ابن كيسان الأصم* ، فزعم أن العالم كله جواهر . وعن النظام أنه قال : الجواهر عناصرها الأعراض ، وهي هي بأعيانها — إلا الحركة — فإنها تعرض على الجوهر ، وليست من الجوهر .

وذهبت طوائف من الدهرية ونفاة الصانع إلى نفي الأعراض ، وطرق (١) الأدلة عليهم شتى / منها أن نقول : إذا اختص الجوهر بجهة من الجهات على التعيين فيجوز في العقل تقديره مختصاً بغيرها ، فلا يخاو اختصاصه بما اختص به : إما أن يكون له مقتضى (٢) وموجب ؛ أو يثبت ذلك من غير مقتضى . فإن كان له مقتضى فلا يخاو إما أن يكون موجب هذا الحكم (نفس الجوهر أو معنى زائد عليه ، فإن كان موجب هذا الحكم نفسه (٣)) كان ذلك باطلاً من أوجه . منها : أن هذا الحكم لو ثبت للنفس ، للزم ما دامت النفس ، إذ الموجب لا يزول مع بقاء الموجب ، ولو كان كذلك ، لما كان بعض الجهات أول من بعض ، إذ إضافة النفس إلى بعضها كإضافتها إلى سائرها ، ولو كان كذلك ، لازدحمت الجواهر على حين (٤) واحد من حيث

(١) ب : وطريق (٢) ب : مقتضى (٣) ب : — ما بين القوسين (٤) ب : جزء

٥ ابن كيسان (... — ٢٩٩ هـ) (٩١٢ — ٠٠ م) الأعلام ٦ : ١٩٧ من الشيعة . محمد بن أحمد بن إبراهيم أبو الحسن ، المعروف بابن كيسان ، عالم بالعربية من أهل بغداد أخذ عن المبرد وثلث من كتبه المذهب ، وغريب الحديث ، معاني القرآن .
السيكافيه في الملل ج ١ : ١٤٧) انظر (إرشاد الأريب ٦ : ٢٨٠ ، شذرات الذهب ٢ : ٢٣٢ ، طبقات النحويين واللغويين ١٧٠ ، معجم المطبوعات ٢٢٩

ثم أثبت ، فلو أوجب واحد منها اختصاصاً لأوجه سائر الجواهر ، وكل ذلك مفضى إلى المحالات . والذي يوضح ذلك أن الاختصاص بالجهات يختلف ، ونفس الجوهر لا يختلف ، وهذا القسم ظاهر البطلان فلا معنى للاطناب فيه . فإذا بطل أن مقتضى نفس الجوهر .

فلو اعترض معترض فقال : الجوهر يقتضى الاختصاص على الجملة ، وإن كان حكم الاختصاص يختلف ، كما أن الحياة تصحح ضرورياً من الأعراض المختلفة ، وهذا ليس باعتراض على موضع الإلزام . فإن (١) الذى رمناه ، ورتبنا القول فيه ، وقسمناه : التعرض للاختصاص بجهة معينة معلومة . فقلنا : هذا الضرب من الاختصاص له مقتضى أو لا ؟ فإن أثبت الخصم له مقتضياً طوالب بإيضاحه ، وإن نفي مقتضيه ، ثبت عليه ما أنكره . والذي تمثل به طرد ضرورياً ، فإن الحياة وإن صححت أحكاماً ، [فينبغى (٢)] أن لا تخرج من الذات بواحد منها إلا (٣) بمقتضى . وقد زعم الخصم أن مقتضى الاختصاص معنى زائد على الذات . قيل له : أموجود هو أم (٤) معدوم ؟

فإن زعم : أنه معدوم ، فقد ناقض ونفى وأثبت . فالعدم نفي محض من كل الوجوه على ما سبق لإيضاحه . ولا فرق بين نفي المقتضى ، وبين إثبات مقتضى منفي (٥) .

على أنا نقول : العدم لا اختصاص له ببعض الذوات / دون بعض ، فما له ٥٩ اختصاص بإيجاب حكم الاختصاص لبعض الجواهر دون بعض ، وكلا يختص بالذوات ، فكذلك لا يختص ببعض الجهات ، إذ العدم ليس يختلف وليس كالأكوان التي يشبهها مختلفة ، فتختلف مقتضياتها ، وهذا بين لا خفاء به .

(١) ب : — فإن (٢) ب : — إلا (٣) ب : أو (٤) ب : منف (٥) أ ، ب : وينبغى

ولإذا أثبت الخصم مقتضياً موجوداً ، روجع فيه ، وقيل له : أمتهين هو قائم بنفسه أم غير متهين ؟

فإن زعم أنه متهين ، فالذى أثبته جوهر ، وكأنه يقول : إنما اختص جوهر بجهة لجوهر آخر ، وهذا واضح البطلان . فإن الجوهر الذى قدره ، يجوز تقدير عدمه مع بقاء اختصاص الجوهر الذى فيه الكلام بجهته ، ثم ليس بعض الجواهر باقتضاء ذلك أولى من بعض ، إذ هى متماثلة ويزام من ذلك أن يقتضى الجوهر لنفسه اختصاصاً من حيث أنه جوهر ، وهذا عود إلى القسم الأول . وأيضاً فإن الجوهر الذى يقدره موجباً ، يجوز تقدير بقائه مع زوال اختصاص الجوهر الآخر بالجهة الخصوصية به ، ولا يزول الموجب مع بقاء الموجب .

وإن زعم الخصم أن المقتضى ليس من جنس الجواهر ، وهو غير متهين ، فقد أثبت العرض . فإن خالفنا بعد ذلك فى قيامه بالجواهر ، فهو تسليم الأصل ومخالفة فى التفصيل . وسنتكلم فى قيام العرض بالجواهر ، إذا أثبتنا أصلها .

وإن زعم الخصم أن (١) الجوهر إنما اختص بعمل (٢) جاعل (٣) فقال : لا بد للفاعل من فعل ، وكل فعل شئ وذات ، فافعل الفاعل فى موضع كلامنا ؟ فإن تجاهلوا وقالوا : المفعول ذات الجوهر فى اختصاصه ، كان ذلك خارجاً عن التحقيق .

فإن (٤) فرضنا (٥) الكلام فى جوهر تقدم وجوده ، واستمر بقاؤه ، وهو قديم عند مخالفنا ، والثابت الموجود لا يتصور أن يفعل من غير تقدير عدم وجود . ولو جاز تقدير فعل من غير تجدد ، لجاز أن تكون جواهر العالم فعلاً لنا ، وإن لم تتجدد بنا . ثم أقصى غرضنا أن يعترف خصمنا بأن العالم مفعول وله فاعل .

(١) ب : — الخصم أن (٢) ب : بفعل (٣) ب : فاعل
(٤) ب : فأنا (٥) ب : قد وضعنا

وإن زعم الخصم أن الفعل اختصاص الجوهر لا ذاته ، فقد أثبت اختصاصاً
مفعولاً وهو الكون الذى / يمتنع (١) .

٦٠

وإن زعم الخصم أن كون الجوهر مختصاً من أثر قدرة قادر ، وهو حال يثبت
بالقدرة من غير إثبات عرض موجب له ، فالجواب عن ذلك من أوجه :

أحدها : أن نقول : قد ذهب معظم المحققين من المتكلمين إلى نفي الأحوال ،
وهذا الأثر الذى أثبتتموه لا يخلو إما أن يكون زائداً على ذات الجوهر ، وإما
أن يكون عين الجوهر . فإن كان عين الجوهر كان محالاً ؛ فإن الجوهر باق مستمر
الوجود عندنا قديم عند خصومنا ؛ فامتنع كونه ذاتاً من أثر القدرة . وإن
كان الأثر الذى أثبتتموه زائداً على ذات الجوهر ؛ فلا يخلو إما أن يوصف بالعدم ؛
أو يوصف بالوجود . فإن وصف بالعدم ؛ فهو نفي محض ؛ فلم يثبت للقدرة إذن
أثر . وإن وصف بالوجود فهو العرض الذى رتبنا إثباته . فأما تقدير حال
لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ؛ فلا محصل له .

على أنا نقول أيضاً : غرضنا أن يعترف خصمنا بإثبات قادر مدبّر للعالم ؛
ومن أثبت الأحوال لم يرد أنها تنتنى تارة وتثبت أخرى ؛ إذ لا معنى للحدوث
إلا هذا ؛ وهو أن ينتنى المعلوم ؛ ثم تؤثر القدرة فى إتيانه فهذا حقيقة الحدوث
ومستبسط القول فى الأحوال عند انتهائنا إليها إن شاء الله — فهذا كلام فى أحد
قسمى الدليل ؛ وهو إذا سلم الخصم لنا أن اختصاص الجور ببعض الجهات
لا يتحقق إلا بمقتضى .

فأما قال : يثبت هذا الحكم من غير موجب ولا مقتضى ؛ وتقرر هذا الوصف
لا لنفس الجوهر ولا لمعنى فالكلام عليه من وجه آخر .

وربما يعرض الخصم كلامه بأن يقول : قد اعترفتم بأن كون الجوهر فى آحاد

(١) (ب) : أ : يبتغيه

الجهات من الجائزات ؛ فإذا اعترفتم بأن ذلك من قبيل الجائزات فيقال (١) لكم إنما كان منه ما كان لجوازه .

وقد سلك شيخنا رضى الله عنه في التقصى عن هذا السؤال مسلكاً فقال : المصير إلى ثبوت الأحكام مع انتفاء المقتضيات ؛ يقرب من جحد الضرورات . فإننا ٦١ لو قدرنا جوهرأ قديماً — كما قدر الخصم — وكان مختصاً بجهة واحدة / أبدأ من غير أول ، لم نقدره زائلاً عن جهته ، متحولاً عنها في وقت مخصوص مع تجويز ذلك قبله وبعده . فمن زعم أن الحكم الذى زال في هذا الوقت المخصوص — مع جواز أن يستمر ويدوم ، ومع جواز أن يقدر زواله بعده أو قبله من غير مقتضى — فقد نأكر المعلوم بديهية .

ويتضح ذلك بأمثلة ، وذلك أنا نقول : سبيل تجويز جوهر واحد في جهة مخصوصة كسبيل تجويز غيره . وإن أنكر الخصم ذلك قطع الكلام عنه . فإننا نعلم اضطراباً تساوى وجه الجواز في الجوهرين فمساعداً . فإذا ثبت ما قلناه ، فيلزم الخصم على طرد ما قاله أن يقول : إذا اختص جوهر بحيز بلا مقتضى ، وقع اختصاص ذلك بوقت دون وقت ، فيجوز أن ينضم جوهر إليه ، ثم لا يزال يصور انضمام الجواهر حتى تتركب على هيئات البنيات ، ثم تتوضع على بنية الجدران ، ثم يتسقف ويتفق كل ذلك بوقت دون وقت في بعض جواهر العالم مع تبددها في أقاصى الشرق والغرب ، ويكون كل ذلك بلا مقتضى ولا موجب والخروج إلى ذلك جحد البدائه ، وهذا أوضح السبل .

وأجاب بعض الأئمة عن أصل السؤال بما ي دفعه ، وهو يستقل بنفسه دليلاً في إثبات الأعراض فقال : إذا رأينا الجوهر لا بشأ ، ثم رأيناه تحرك حركة إلى جهة ، ثم رأيناه تحرك إلى جهة أخرى فنذكر بضرورة العقل تفرقة بديهية (٢) ،

وكذلك القول في الذي رأيناه أبيض ثم أسود . ويطرد ذلك في جملة المعاني .

فإن أنكر الخصم ذلك التفرق (١) قطع (٢) الكلام عنه ، وإن اعترف بها بنينا (٣) عليها غرضنا وقلنا : يستحيل الفرق بين الشيء ونفسه إذ الشيء لا يخالف نفسه ، فدل أن المخالفة المعسولة ضرورة ، رجعت إلى موجود زائد على ذات الجوهر .

والذي يوضح ذلك أن من أصل الخصم أن الجوهر في زواله على حاله في مسكونه ، فلو رجعت التفرقة إلى نفسه لأدركت التفرقة في دوام مسكونه ، ولنساغ / ٦٢ مخالفة الشيء نفسه ، فلما اختصت هذه المخالفة بجملة مخصوصة ، دل ذلك على زائد على ذات الجوهر . هذا من أقوم الأدلة (٤) في إثبات الأعراض : ووجه التقصي في هذا السؤال : أنا إذا قدرنا أن نفس اختلاف الأحكام يرجع إلى تزايد الذوات ، فلا ينفع الخصم من ذلك قوله إن الأحكام تثبت لا لعل ، فإن عين ما أثبتته هو الغرض (٥) الذي نطلبه ، فلا ينفعه بعد ذلك قطع الموجب والمقتضي بعد الاعتراف بإثبات ما فيه النزاع .

وقد سلك بعض المتكلمين في الجواب طريقة أخرى فقال : هذا التباين بالنفس والمعنى لا اختصاص له بوقت دون وقت ، وجوهر دون جوهر . فلو كان تحرك الجوهر لا لنفسه ولا لمعنى ، لما كان لا النفس ولا المعنى أولى بحال منه بأخرى . وهذا فيه نظر عندي ، فإن الخصم نفي التعليل ، ولم يقصد أن يجعل نفي العلة علة ، فزومه (٦) أن يختص ذلك بحال أو ذات ؛ والأولى الاكتفاء بما قدمناه .

فإن قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أن الجوهر [لو كان] ، يختص بجملة لعلم عالم اختصاصه بها ؟ قلنا : هذا باطل من أوجه :

(١) ب : التفرقة (٢) أ : + واو (٣) ب : بنينا
(٤) ب : أقوى من (٥) ب : العرض . (٦) ب : فيلزمه

أحدها : أن العلم لا يؤثر في المعلوم ولا يقتضى له وصفاً ، بل يشعلق به على ما هو عليه من صفته ، ولذلك تعلق العلم بما يصح أن يكون أثراً ، وبما لا يصح أن يكون أثراً كالأوصاف الواجبة التي لا مفتتح لها ولا يجوز تقدير زوالها . والقدرة لما كانت مؤثرة اختص تعلقها بالحوادث .

والذى يوضح ما قلناه : إن الواحد لو علم اختصاص جوهراً بجهة ، فيجوز تقدير استمرار الاختصاص للجوهر مع زوال العلم .

على أن الخصم أراد بالعلم الذى ذكره علوم الأجسام ، فما من علم إلا ويجوز تقدير انتفائه مع بقاء معلومه . وإن أثبت الخصم علماً قديماً لعالم قديم ، فقد أثبت الصانع .

ثم نقول : قد بينا (٢) بدلالة قاطعة أن نفس اختلاف الأحكام يؤول إلى ذوات ، فثبتوا الذوات وهى التى نسميها الأعراض ، ثم علقوها بأى شئ شئتم / .

سؤال آخر ، فإن قال قائل : العرض عندكم إذا قام بجوهر فقد اختص به ، مع جواز أن يختص بغيره ، فلا يخلو إما أن تقولوا أنه اختص به لمقتض ، فيلزمكم مثل ذلك فى الجوهر المختص بجهة من الجهات . وإن قلتم : إن العرض اختص بمحله لمعنى ، لزمكم تجويز قيام المعنى بالمعنى ، ثم يتسلسل القول فيه .

وقد اختلفت طرق المحققين فى الجواب : فصار صائرون إلى أن العرض يختص بمحله لنفسه ، وربما يرتضيه شيخنا فى بعض كتبه . وهذا القائل يقول إن العرض المختص بمحله لا يجوز تقديره فى غير محله ، ولو أعيد لا يعاد إلا فى محله ، ويمتنع هذا القائل تماثل بياضين فى محلين من حيث اختصاص كل واحد من العرضين (١) بحكم لا يجوز على الثانى ، ولا يتحقق التماثل إلا مع التساوى فى جميع صفات النفس .

ومن سلك هذه الطريقة هان عليه دفع السؤال . فإنه يقول للخصم : لا يستمر لك في الجوهر ؛ ما قلت في العرض ؛ إذ لو قلت : يختص الجوهر بجهة لنفسه ؛ للزم دوام اختصاصه بها مادامت نفسه وليس الأمر كذلك .

وسلك بعض الأئمة طريقة أخرى فقال : إنما يختص العرض لمحله بقصد قاصد إلى تخصيصه لمحله (١) . ولو قصد إلى تخصيصه بغيره لجاز ، فقد ثبت لاختصاص العرض — مقتضى — وهو القصد في تخصيصه . وليس يتحقق ذلك في الجوهر ، فإنه في حالة بقاءه لا تتعلق القدرة والإرادة به ، وليس للعرض حالة بقاء ، بل يحدث ويعدم في الحالة الثانية .

فإن قيل : إن استمر لكم الفرق في بقاء الجوهر ، فما قولكم في أول حال حدوثه ، وهو عند ذلك مقدور عندكم ؟ فقولوا : إن مقتضى له اختصاصه بجهة في الحالة الأولى ، القصد ، كما قلتموه في الأعراض .

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه إذا ثبت للجوهر اختصاص في حالة يستحيل إضافة الاختصاص فيها إلى القدرة والقصد ، وحكم الاختصاص في الأولى حكم الاختصاص في الحالة الثانية ، فإذا خرج أحد الاختصاصين عن ٦٤ اقتضاء القصد ، فالذي هو مثله خارج عن اقتضاء القصد وليس العرض حالئان .

على أننا نقول : لو كان اختصاص الجوهر بالجهة في الحالة الأولى من أثر قصد القادر ، لدام ذلك مع جواز الدوام ، ولم يزل الا بطار [ىء] وحادث وثبوت مقتضى ، وهذا كما أن الوجود في الذي يجوز بقاءه لما كان من أن القدرة لم تزل من غير مقتضى ، واختصاص الجوهر بالجهة الأولى يزول ، فيختص (٢) بغيرها ، وهذا واضح في الانفصال .

وقد زل بعض من لم يحصل فقال : الجوهر في حال عدمه (٣) يختص بجهة

(٣) ب : حدوثه

(٢) ب : فيخص

(١) ب : بمحله

من غير كون ، ثم تثبت الأكوان بعد الحالة الأولى ، وإنما افتقر الجوهر في حال
حدوثه إلى كون ولم يفتقر إلى قصد بخلاف العرض ، فإن الجوهر يجوز بقاؤه
وتقوم به المعاني ، والعرض يستحيل بقاؤه فافتقر إلى قصد . ويستحيل قيام
المعاني « به » (١) فافتقر إلى كون . وإنما زلّ في هذا السؤال من قول المتكلم (٢)
أن الجوهر في الحالة الأولى ليس به متحرك ولا ساكن ، ومنسبب القول في ذلك
في الأكوان إن شاء الله عز وجل .

فإن قيل : إذا أعدم الله جوهرأ عندكم ، ثم أعاده ، فقد ثبت له وصف لم يكن ،
فليكن ذلك لمعنى .

قلنا : ذهب بعض المتكلمين إلى أن المعاد معاد لمعنى ، وهؤلاء منعوا إعادة
الأعراض من حيث استحالة قيام المعنى بها . والطريقة المرضية أن الإعادة ليست
لمعنى لزائد على ذات المعادات ، إذ المعاد هو الذى أبدى أولاً بعينه ، لم تتحول
صفته ، وتقدم (٣) العدم له لا يقضى له صفة ، فإن العدم نفي محض لا اقتضاء له ،
ولكنه لما أعيد سمي مقادراً . ولا معمول في الحقائق على الألقاب ، وإنما المقصد
المعاني ، والإعادة ابتداء خلق كالفطرة الأولى .

والذى يوضح ذلك : أن من رأى جوهرأ ، ثم غفل عنه فعدم ، وأعيد في
الحالة الثانية ، فرآه الذى رآه أولاً ، فيقطع بأنه هو ولا يدرك تفرقة . وليس كما
لو رآه أسوداً (٤) ثم رآه أبيض .

فإن قيل : فاجعلوا القدم معنى ، فإنه لا يثبت للحادث أولاً بل يثبت بعد زمان
٦٥ متطاول ، كما أن وصف / البقاء يثبت في الحالة الثانية .

قلنا : منوضح القول في ذلك عند كلامنا في البقاء والبقاء .

(٢) ب : المتكلمين

(٤) ب : أسود

(١) أ : - به

(٣) ب : عدم

فصل

[في الرد على المعتزلة]

اعلموا أرشدكم الله أن هذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة . وقد قال أبو هاشم : لا دليل على إثبات الأعراض سواها . ونحن الآن نوضح أن الدلالة لا تستمر لهم ، ويصدهم عن التمسك بها معتقداتهم الفاسدة . وبعض ما نذكره من النواقض يختص بأبي هاشم ، وبعضه يعم معظمهم ، وبعضه يتناول جميعهم .

فأما الذي يختص بأبي هاشم به فمنه أنه نفي العجز ، ولم يثبتته معنى ، وزعم أن العجز يعبر به عن انتفاء القدرة ، ولو ساغ ذلك ، لساغ طرده في جملة المعاني حتى يقال : السكون يعبر به عن نفي الحركة ، والقدرة يعبر بها عن نفي العجز . وعلى هذا الوجه نفي الموت والشك والألم في قول مع إثبات اللذة ، واللذة في قول مع إثبات الألم ، على ما سيأتي شرح ذلك في تفاصيل المسائل .

وبما نفاه الإدراكات ، فإنه زعم أن المدرك هو الحى الذى لا آفة به ، فصرف الإدراكات إلى نفي الآفات ، ولم يستطع فصلا بين قوله في الإدراكات ، وبين قول من يقول : إن العالم هو الحى الذى لا آفة به .

فهذه نواقض (١) تعترض على طرد الأدلة . وبما يعم معظم قولهم : (٢) إن المعدوم شيء وذات ، ثم يتصف بالوجود بعد أن لم يكن متصفا به ، ويزول عنه وصف الوجود فيعود إلى ما كان عليه قبلا ، ثم لا يثبت لتجدد هذا الحكم عرض ، وقد ذكرنا ذلك في مسألة المعدوم ، وهو الذى لا يحيص لهم عنه .

وبما يعمهم لزومه ويصدهم عن إثبات المعاني ، أنهم أثبتوا الرب عالم بلا علم ،

(١) ب : نواقض

(٢) ب : قوله [

وجعلوا كونه^(١) عالماً من صفات النفس ، وكل ما كان صفة للنفس ، لزوم طرد القول فيه . واستقصاء القول في ذلك يتعلق بالصفات وبأبوابه إن شاء الله عز وجل .

ومما يمنع أبا هاشم من إثبات الأعراض أنه يجوز علماً لا معلوم له ، فإذا قال في طرد الدلالة : علمنا الجوهر متحركاً ثم علمناه ساكناً كان للخصم أن يقول : ٢٦ ما يؤمنك / أنك^(٢) علمت ولا معلوم لك . وإنما الغرض لإثبات المعلوم . ويصعب موقع هذا عليه ، إذا أوردته من وجه آخر فقلت : الكون عندك يوجب حالاً للجوهر الذي قام به ، والحال يختلط^(٣) بها أولاً ثم يطلب له موجب ، إذ سبيل الدليل عليه إنما يحيط بالمتحرك والساكن .

ثم نقول : لا بد لثبوت هذين الحسنيين من مقتضى ، وأنسى يستقيم ذلك على أصل أبي هاشم ، ومن مذهبه أن الحال ليس بمعلوم ، فما لم يكن معلوماً كيف يطلب موجب ، إذ طلب الموجب ، يتفرع عن العلم بالموجب ؟ فإذا اعترف بأن الحال لا يعلم ، فما لم يعلمه كيف علم موجب ؟ وهذا لا يحصى عنه .

ومما يمنعهم عن سرد الدلالة المقدمة أن من أركانها^(٤) امتناع صفة تثبت لا للنفس ولا لمعنى ولا لمقتضى ، وقد صرحوا بذلك في جمل من الصفات فقالوا : كون اللون لوناً بما يثبت لا النفس ولا لمعنى ، وإنما حملهم على ذلك أنهم لو جعلاه صفة نفس ، للزمهم الحكم بأن المجتمعين فيه مثلاً ، فإن الاجتماع في صفة النفس يوجب التماثل على قضية أصلهم . وطرق النواقض عليهم شتى وقد قدمنا^(٥) غنية .

فإن قالوا : إثبات الأعراض يمتنع عليكم إذا رمت إثباتها بتغير الصفات واعتوار الثارات ، وهذا غير سديد . فمن يثبت صفات قديمة لذات يستحيل عليها التغير ، وهذا الذي ذكره عزى عن التحصيل ، فإن من شرط الدلالة إطرادها

(١) ب : أ كونه (٢) أ : أن (٣) ب : يحاط
(٤) ب : أركانهم (٥) ب : قدمناه

وليس من شرطها انعكاسها . والذي يوضح ذلك أن حدوث العالم يدل على ثبوت المحدث ، ولا يدل عدمه على عدمه . وكذلك الأحكام يدل على علم المحكم ، ولا يدل انتفاؤه على انتفاء العلم^(١) . وهكذا سبيل جملة الأدلة العقلية ومدلولها .

ويتضح المقصد من ذلك بوجهين : أحدهما : أن من نصب على شيء دليلاً ، فلو لزم الحكم بأن عدم الدليل يدل على عدم المدلول ، لكان ذلك نصب دليلين ، وليس على الذي ينصب دليلاً ، أن ينصب دليلاً آخر سواه .

والوجه الآخر : أن الحكم قد تدل عليه أدلة مختلفة ، ولا يشترط / إيجاد ٦٧ الدليل اتفاقاً ، والعلة هي التي تتحد ، فلا يجوز ثبوت الحكم الواحد بعلمتين ، فلا جرم إذا انتفت العلة انتفى الموجب ، وإذا انتفى دليل نفي^(٢) دليلاً آخر . فمن ذلك لزم انعكاس العلة ، ولم يلزم انعكاس الأدلة .

ولابن الراوندى* سؤال يتعلق بالصفات ، وذلك أنه قال : من أثبت الله تعالى علماً قديماً ، وزعم أنه كان من أزله عالماً ، بأن العالم سيحدث ، وإن لم يكن عالماً^(٣) بأنه حدث ، ثم لما حدث العالم ، اتصف بأنه علم بتحقيق الحدوث . فقد اختلف الحكم ، ولم يقتض ذلك زيادة معنى . وسنذكر تحقيق القول فيه في الصفات إن شاء الله .

(١) ب : المعلم (٢) ب : كنى (٣) أ : علماً

* أحمد الراوندى (٢٠٥ - ٢٩٨ هـ ، ٨٢٠ - ٩١٠ م)

أحمد بن يحيى بن إسحق البغدادي المعروف بالراوندى (أبو الحسين) عالم متكلم ، وصف بالالحاد والكفر والزندقة ، توفي برحبة مالك بن طوق الثعلبي . وقيل ببغداد ، له من الكتب المصنفة نحو مائة وأربعة عشر كتاباً : منها فضيحة المعتزلة ، التاج الزمرد ، قضيب الذهب ، ومنت الحكمة . معجم البلدان ج ٢ ص ٢٠٠ سنة ١٩٥٧ وراجع الذهبى - سير النبلاء ٩ : ١٥٣ - ١٥٤ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ١ : ٣٣ - ٣٤ ، المسعودى : مروج الذهب ٧ : ٢٣٧ . وأبو الفدا - المختصر أخبار البهر ٢ : ٦٤ ، ٦٥ .

على أننا نقول : لم يثبت هذا الوصف الذى قلت إلا بزيادة ، وهو الحدوث ،
وغرضنا لإثبات زائد على الجملة . فاستبان أن الذى ألزمه ، لا يقدح فى مرامنا (١).
فإننا نروم الكلام فى الجملة ، والذى ذكره كلام فى التفصيل .

فإن قال قائل : أليس الحدوث عندكم يثبت فى الحالة الأولى ، ولا يثبت فى
الحالة الثانية ، ثم لم يقتض ذلك أن يكون الحدوث معنى ؟ وهذا غير مسديد .
فإن معظم المحققين صاروا إلى أن الحدوث يتحقق فى أحوال البقاء ، وهذا أسد
الطريق (٢) فإن الباقى هو الحادث بعينه ، وما كان عين الحادث ، كيف لا يكون
حادثاً ، فاندفع السؤال .

فإن قال السائل (٣) بعد : فما بال القدرة تعلق فى الحالة الأولى (٤)
دون الثانية ؟

قلنا : هذا الآن خوض فى أحكام القدر ، فلا معنى للخوض فيه ، وقد قال الأستاذ
أبو إسحق : لا يتصف الباقى بالحدوث (٥) ، والسديد الطريقة الأولى . ولكن إن
سلكنا طريقه فسيبيل (٦) الجواب (٧) : أن الحدوث لما اختمس بالحالة الأولى كان
مقتضيه تعلق القدرة ، فإن الذات (٨) تثبت أولاً بالقدرة ، ولما لم تتعلق القدرة
فى الثانى ، لم يثبت حكم الحدوث .

فصل

[فى إثبات الأعراض]

من أهم ما تتعلق الإحاطة به أن نعلم أن ضرورياً من الأعراض تثبت ذواتها

-
- (١) ب : — لا يقدح فى مرامنا (٢) ب : الطريقة (٣) ب : القائل
(٤) ب : + به (٥) ب : يتحقق الحدوث (٦) ب : — فسيبيل
(٧) ب : فالجواب (٨) ب : الذى

اضطراباً ، إذ محاولة الأدلة على إثباتها حيد عن التحقيق . فإن المعلوم ضرورة لا ينفي نظراً . وإيضاح ذلك أن الألوان المعتورة على الذات تدرك حساً وتعلم اضطراباً / وكذلك من أحس من نفسه لذة ، ثم أحس بعقبها ألماً وكذلك القول ٣٨ فيما يدرك من الأعراض ببعض الحواس كالأصوات المدركة بحاسة السمع ، والطعوم المدركة بحاسة الذوق ، والروائح المدركة بحاسة الشم ، والحرارة والبرودة المدركتان بحاسة اللمس . فمن جحد هذه المعاني انقطع (١) عنه الكلام ، وإن أثبتوها وأنكروا مغايرتها للجواهر ، كان لإثبات ذلك هيناً . وذلك أما نقول : إذا أحسنا لذة ، فنعلم ضرورة عدم الالام معها ، ثم إذا زالت اللذة ، وثبت (٢) الألم ، فنعلم أن هذا لم يكن فثبت ، ولو كان عين الذات كان (٣) قبل ذلك إذ كان الذات قبل ، وهذا لا يخلص لهم منه ، فاطرده في كل عرض محسوس .

ومما نستدل به أن نقول : إذا قدر الواحد على الحركة والتقلب في الجهات ، فيعلم من نفسه حال القادرين بديهية ، ويفصل (٤) عن كونه قادراً ، وبين كونه عاجزاً بمنوعاً . ثم يعلم اضطراباً أن قدرته قدرة على مقدور ، إذ يتناقض القول ، لو لم يكن كذلك . ويستحيل أن يقال : هو يقدر وليس له مقدور . ووضح ذلك يغنى عن الإغراق فيه . فإذا وضح ذلك قلنا : فلا يخلو مقدوره : إما أن يكون عين الذات ، وإما أن يكون معنى زائداً عليه ، وإما أن يكون إعدام معنى من الذات ، أو إعدام الذات . ويستحيل أن يكون المقدور عين الجوهر ، إذ الجوهر مستمر الوجود ، ولا تتعلق القدرة إلا بآثر من الآثار يتجدد . ووجود الجوهر ليس بآثر متجدد ، ويستحيل أن يكون المقدور عدم الذات ، إذ الذات مستمرة الوجود ، ولا معنى لتقدير عدمه مع تحقق وجوده . وكذلك يستحيل أن يكون المقدور إعدام معنى ، فإن العدم نفي محض ، وليس بآثر ، ومتعلق القدرة أثر .

(١) ب : يقطع (٢) ب : ويثبت (٣) ب : لكان

(٤) ب : فيفصل

على أن فيما ذكره التصريح بإثبات معنى قدّروا إعدامه ، وهو أقصى ما نطلب .
فثبت أن المقدور هو المعنى الزائد على الذات .

فإن قيل : هذه الدلالة لا تستمر على أصلكم مع مصيركم إلى إثبات قدرة حادثة
لا أثر لها في المقدور ، ولكنها تتعلق بالمقدور تعلق العلم بالمعلوم ، فلا تستبعدوا على
موجب ذلك أن تتعلق القدرة بذات الجوهر ، وإن كانت لا تتضمن تأثيراً فيه .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أن القدرة الحادثة تؤثر عند كثير
من أئمتنا في المقدور ، على ما سنبسط القول فيه في أحكام القدر إن شاء الله .
فاندفع السؤال عن ذلك .

ومن أئمتنا من صار إلى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ، وإلى ذلك
صار شيخنا رضى الله عنه وهو التحقيق ، والسؤال معه من دفع أيضاً . وذلك أن
القدرة وإن كانت لا تؤثر في المقدور ، فيتميز للعاقل مقدوره ، مما ليس بمقدور
له . ولين من شرط تمييز متعلق الوصف عن غيره أن يكون الوصف مؤثراً
في متعلقه .

والذى يوضح ذلك أن العلم ، وإن لم يؤثر في المعلوم ، فيعلم العالم عين معلومه ،
وإن لم يؤثر عليه فيه . وكذلك يعلم المتنبي والمشتبي (١) تعلق تمنيه (٢) واشتهائه ،
وإن لم يؤثر في متعلقيهما . فإذا وضح ذلك قلنا : القادر يعلم قطعاً أن قدرته
لا تتعلق بجسمه وشخصه ، كما يعلم أنها لا تتعلق بكونه ، فإذا لم تتعلق بذاته ،
وجب أن يثبت له (٣) متعلق زائد على ذاته ، واستمرت الدلالة .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا أراد المرید حركة شخص وانتقاله ، وكره مكثه
ولبثه ؛ فالإرادة والكرهية يستحيل تعلقهما بذات من أريدت حركته لوجهين :

(١) ب : المتنبي (٢) ب : تمنيه (٣) ب : لها

أخذهما : أنه يؤدي إلى أن يكره ما يريد ، إذ قد صورنا إرادة وكرهه ،
وذلك يتناقض .

والوجه الآخر : أن المرید يعلم قطعاً أنه لم يرد عين من فيه الكلام من ذاته
ويستيقن ذلك ، كما يستيقن أنه في إرادة الحركة غير مرید للسكون . وكذلك يعلم
أن إرادته حركة زيد ، ليس إرادة لذاته على الاختصاص ، وكذلك سبيل ذلك
في الأمر والطلب والافتضاء . فنقول : إذا أمر الرجل غيره بالحركة ، واقتضاها
منه ، فعلم أنه لم يقتض عين ذاته ، وإذا خالف ، لم نوبخه^(١) على ترك ذاته ؛ بل آلت
هذه / الأمور إلى ما يزيد على الذات .

٧٠

وكذلك يتضح مثل هذا التقسيم في السماع فنقول : إذا رأى الرائي جسماً ،
ثم سمع صوته^(٢) ، فالسمع لا يتعلق بالذات ، وامترد الكلام على ما سبق .
وتكاد الأعراض تثبت ضرورة بهذه الطرق ، وتنزل الطرق منزلة الأمثلة في
ذكر الضرورات . ومن هذا القليل العلم بتزايد الأوصاف مع اتحاد الجواهر .
فالذي توالى حركاته ، وقلّت فتراته ، يعلم ضرورة زيادة أفعاله بالإضافة إلى
من قلّت حركاته . والتزايد لا يرجع إلى أنفس الجواهر ، فإنها غير متزايدة في
الصورة التي رمنا الكلام فيها .

ومن أقوى ما تتمثل به الأفعال ؛ فلا يعقل فعل لا فاعل له ، ولا فاعل لا فعل
له ؛ ثم يستحيل كون ذاته فعله . وكل طريقة من هذه الطرق تتبسط ، لو بسطت
ومن عرف لو بسطت سبيل بسط الدلالة الأولى ؛ هان عليه درك ما عداها .

ومن العبارات التي ارتضاها الأئمة التعرض للنفي والإثبات ، وذلك أنهم قالوا :
الخبر ينقسم في مجاري الكلام ، فمنه ما يسمى إثباتاً ، ومنه ما يسمى نفياً . والإثبات : كل
خبر يتضمن مخبره ، إذا كان صدقاً حقاً . والنفي : كل خبر يتضمن انتفاء مخبره ، إذا كان
صدقاً . فإذا وضح ذلك ؛ رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إذا قال الصادق : هذا الجوهر

(١) ب يوبخ (٢) ب : صوتاً (٣) ب : غير

متحرك ، وليس بساكن ، فقد نفى وأثبت ، والخبران صدقان ، فيستحيل انصراف مقتضاهما إلى ذات الجوهر ، إذ لو كان كذلك ، لزم انتفاؤه وثبوته . وذلك يتنافض . فامتنان رجوع أحدهما إلى ثبوت الحركة ، ورجوع الثاني إلى نفي السكون . وربما وجسه على هذه الأدلة من الأسئلة ما وجه على الدلالة الأولى . وقد تقدمت طرق الانفصال عن كل سؤال .

والذى رآه ابن الراوندى فى السؤال أن قال : سبيل ما قلتموه من النفي والاثبات ، سبيل قول القائل هذا سواد ، وليس بحركة ، فليس يتضمن القول بأنه ليس / بحركة نفي ذات . والذى قاله تمويه ، فإننا لا نتمسك بصيغ الأقوال ، وإنما نتمسك بمعانيها . فرب كلام فيه نفى ، والغرض منه لإثبات ، وكذلك عكس ذلك .

والذى تمثل به ، وإن كان فى معرض النفي ، فالمراد به الإثبات ، وإن القائل إذا قال : ليس السواد حركة ، إنما يريد بذلك أنه خلاف الحركة . والدليل عليه أن قول القائل : هو خلاف الحركة ، يفيد ما يفيد قوله : إنه ليس بحركة . وليس يتحقق مثل ذلك فيما اعتصمنا به ، فإن قول القائل : هذا الجوهر ليس بساكن فليس ينبىء عن تشييت مخالفة هذه الذات لذات أخرى ، فلم اقتضت اللفظة نفي صفة عن ذات الجوهر ، من غير تعرض لذات أخرى تخالف هذه ، وهذا بسين لكل متأمل .

على أنا لو حملنا قول القائل : ليس بساكن على المخالفة ، فادنا ذلك إلى عين (١) مرامنا فى إثبات الأعراض ، إذ لا يخالف الشيء نفسه ، وإنما يخالف غيره .

وإن فرضنا الكلام فى جوهرين : متحرك وساكن ، وقدرنا بينهما اختلافا ، استحال رجوع الخلاف إلى ذاتيهما ، إذ (معنى هذا إذا قلنا : هذا الجوهر متحرك

وليس بساكن ، فقولنا متحرك ، إذا رددناه إلى ذاته ثم قلنا : وليس بساكن ، هو في اللفظ مخالف لقولنا : ليس بمتحرك . فساكن خلاف متحرك . فلو رجعا جميعاً إلى الذات لمالفت الذات نفسها ، لأنها هي التي قلنا فيها ليست بساكنة ، وهي التي قلنا فيها هي المتحركة ، وهذا خلاف هذا ، ويرجعان جميعاً إلى الذات (١) وتحالف الذات نفسها من حيث يخالف لفظ متحرك للفظ ساكن ، وهذا باطل . فرجع الأمر إلى إثبات حركة ونفي سكون (٢) ، قد يسكنان ، وقد يتحركان ، فيستبين من ذلك أن الاختلاف يرجع إلى الحركة والسكون . فهذه لمع يقع بها الاستقلال (٣) في إثبات الأعراض ..

فإن قال قائل : بما تنكرون على من يوافقكم في إثبات ما ذكرتموه ، ولكن يزعم أن الذي قدرتموه أعراضاً أجسام ؟

فالجواب في ذلك أن نقول : إذا ثبت أن المتحرك متحرك بحركة ، فن قدر الحركة جسماً أو جوهرأ زائداً على ذات المتحرك يقال له : أتقدر الجوهر الذي هو حركة على زعمك مختصاً بحيز غير حيز المتحرك ، أم تقدره في حيز المتحرك ؟ فإن قدره منفرداً بحيزه ، فيستحيل أن يوجب حكماً لجوهر آخر . وقد أشبعنا القول في هذا القسم في صدر المسألة .

ولأن زعم أن الجوهر هو حركة يوجد في حيز المتحرك فيقال : فهل الحركة متحيزة ؟ فإن نفي تحيزها فقد / صرح بإثبات الأعراض من حيث المعنى ، وخالف ٧٢ في الاسم ، إذ العرض عندنا هو الحادث الذي لا حيز له ، ويوجد بحسب (٤) ذات متحيزة .

(١) أ ، ب : الذات .

(٢) ب : — ما بين القوسين ، ولم تكن له إشارة في النسخة « أ » . ويمحوز أنه شرح للكلام ، لأن الكلام يستقيم بدونه .

(٣) ب ، أ : هكذا في النسختين ، والأصح « الاستدلال » .

(٤) ب : بحيث

وإن زعم أن الحركة متحيزة ، وتوجد مع ذلك بحيث حين المتحرك ، فهو قول بشد داخل الجواهر ، وقد سبق ردنا على القائل به . على أنا نزيد ها هنا وجهين :

أحدهما : أن الحركة إذا كانت جوهرأ ، وجب أن يكون اندخال جوهر في جوهر جوهرأ . ثم ذلك الجوهر إذا قدرته من دخلا في حين المتحرك والحركة ، افتقر إلى جوهر آخر ، ثم يتسلسل القول .

والوجه الآخر أن الحركة لو كانت متحيزة لم تخل عن حركة أو مسكون ، وكذلك القول في حركة الحركة ، وكل ذلك خروج عن المعقول ، وكنا على أن نذكر جملا (١) من أحكام الأعراض بعد الفراغ من إثباتها ، ثم رأينا أن ننهي دلالة بحدث العالم ، ثم نشعطف على جملة من أحكام الأكوان وخصائص الأعراض بعد ذلك .

القول في إثبات حدث الأعراض

اعلموا وفقكم الله أن القائلين بإثبات الأعراض من الدهرية اختلفوا في حدوث الأعراض ولوازمها . فالذي صار إليه معظم حدوث الأعراض ، ثم اعتقدوا قدم الجواهر مع الاعتراف بحدث الأعراض لأصاين اختلفوا فيها .

فصار صائرون إلى إثبات حوادث لانهاية لها ، وزعموا أن الجواهر القديمة لم تزل محلا للحوادث . وصار آخرون إلى أن الجواهر كانت عرية عن الأعراض ، ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال .

وذهب بعض الدهرية إلى القول بقديم الأعراض ، ومقصودنا الآن الرد عليهم ، وغرضنا في إيضاح الرد يترتب على أصول : منها استحالة عدم القديم ،

ومنها استحالة قيام العرض بنفسه ، ومنها استحالة قياس العرض بالعرض .
وهذه الأصول منفردة بالدكر ، ولكننا ندرج في خلال (١) الدليل ما يقع
به الاستدلال .

وسبيل تحرير الدلالة على حدث الأعراض أن نقول : قد بينا/ أن الجوهر إذا ٧٣
اختص ببعض الجهات ، افتقر إلى معنى يخصه (٢) بها . فإذا قدرنا جوهرًا ، فلا يخلو
إما أن نقدر أكوانا قائمة به في الأزل ، يوجب بعضها الاختصاص بالتصعد ،
وبعضها الاختصاص بالتسفل ، وبعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر ، وإما أن نقدر الجوهر
خاليًا عن هذه الأكوان ، وإما أن نقدر بعض الأكوان قائمة به في الأزل ، ثم يطرأ
عليه البعض فيما لا يزال .

فإن قالوا : إن الأكوان قامت بالجواهر في الأزل كان ذلك محالًا من أوجه :
أحدها : أن الجهات التي يجوز تقدير الجواهر في أحادها على البدل لا تنهاى ،
فيلزم لإثبات أكوان غير متناهية قائمة بالجواهر .

على أننا نقول : لو ثبتت الأكوان ، لم يخل أمرها : إما أن تقتضى جملة
أحكامها ، أو لا تقتضى شيئًا من أحكامها ، أو (٣) يقتضى البعض حكمه دون بعض .
ويبطل ثبوت أحكامها جميعاً ، فإن فيه اختصاص الجوهر الواحد بجهات في الحالة
الواحدة ، وذلك معلوم بطلانه ضرورة . ويبطل أيضاً أن لا توجب الأكوان
شيئاً من أحكامها لوجهين : أحدهما أن ذلك يقتضى عرو الجوهر المتحرك عن
اختصاص بجهة ، ويتضمن ذلك تثبيت الجواهر لاجتماعها ولا مفارقة ، ولا متحركة
ولا ساكنة ، وذلك فاسد ضرورة .

والوجه الثانى أن الأكوان لو ثبتت في القدم غير موجبة لأحكامها ، لجاز

(٢) ب : يخص

(١) ب : حال

(٣) ب : و

تقديرها فيما لا يزال كذلك ، إذ ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ،
وتحقيق القول فيه : أن ما يوجب حكماً إنما يوجب له نفسه ، وصفات النفس
لا تختلف شاهداً وغائباً . ولو ثبت للكون حكم الإيجاب فيما لا يزال ، ولم يكن
ذلك (١) له في الأزل ، لاقتضى ذلك لإثبات معنى يخصص الكون ، لإيجاب بعد أن
لم يكن هذا الوصف ، وفيه وجهان من البطلان :

أحدهما : قيام المعنى بالمعنى ، إذ لم يثبت للكون وصف ، لم يكن لمعنى قام به .
ثم الكلام في ذلك المعنى القائم به كالقائم في الأكوان ، ويتسلسل القول فيه .

٧٤ ولو كان اختصاص الكون بحكم الإيجاب من غير تخصيص لجاز لإثبات الجوهر/
مختصاً بجهة من غير تخصيص ، وفيه نفي الأعراض . وإنما نخوض في هذا الأصل
مع تسليم ثبوت الأعراض . فهذا لو قدرت الأكوان قائمة بالجواهر . ولو قدر
الجواهر عرياً منها في الأزل كان ذلك محالاً ، إذ لو عرى الجوهر عن الأكوان ،
لما اختص بجهة ، ولما كان الجوهران متلائين ، ولا متباعدين . وسنوضح
القول في ذلك في الأصل الثالث من الأصول الأربعة . ويلزم من ذلك — مع
تقدير تسليمه — حدث الأعراض ، فإن الأكوان إذا قامت بالجواهر فيما لا يزال ،
ولم تكن قائمة بها ، فلا يخلو القول فيها : أما أن يقال إنها حدثت قائمة بالجواهر ،
ولما أن يقال إنها كانت قائمة بأنفسها ، فانتقلت إلى الجواهر . وفيه وجهان من
الفساد : أحدهما : قيام العرض بنفسه . والثاني : انتقاله . وسنشير إلى بطلانهما
بعد تحرير الدلالة .

فإن قال الخصم : إن بعض الأكوان قائم بالجواهر في الأزل ، وطراً بعضها فيما
لا يزال ، فلزم أن يكون الطارئ حادثاً من حيث استحالة تقدير العرض قبل
الجواهر ، ثم انتقاله إليه . ثم إذا ثبت حدث الطارئ ، فيعدم الذي كان قائماً
بالجواهر قبل ، فإننا نفرض الكلام في كونين ضدّين ، ولا يجوز اجتماع الضدان (٢)

(١) ب : ذاك

(٢) ب : الضدين

فى المحل الواحد ضرورة ، فقد ثبت حدث الطارىء ، وثبت حدث ما قبله لعدمه ،
إذ لو كان قديماً ، لاستحال عدمه .

وعلى هذه الدلالة أسئلة ، نوردها ونتقصى عنها إن شاء الله تعالى .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الكون الواحد يوجب للجواهر
ضروباً من الاختصاص بالجهات على تبدل الأوقات وهو واحد ؟

قلنا: هذا باطل ، وذلك لأن الكون الواحد لو أوجب هذه الأحكام المختلفة ،
لم يخل القول فيها : إما أن نقدرها فيه جميعاً فيؤدى إلى التضاد المعلوم استحالة
ضرورة ، وإن اقتضى هذه الأحكام على مر الأوقات ، كان ذلك مستحيلاً . فإنه
ليس اقتضاؤه لبعضها فى بعض الأوقات أولى من اقتضاؤه لبعض .

وتلخيص القول فيه: أنه إذا اقتضى حكماً خاصاً ، فليس يخلو : إما أن يقتضيه ٧٥
لنفسه ، أو لمعنى زائد عليه . فواقتضاه لنفسه لدام ذلك الحكم الخاص مادام
نفسه ، ولو اقتضاه لمعنى زائد أفضى ذلك إلى قيام العرض بالعرض . ثم الطلبية فى
العرض الثانى كفى فى الأول . ولو كان لإيجاب الكون حكماً مخصوصاً فى وقت ،
مع جواز إيجابه ضد ، لجاز اختصاص جواهر بجهة مع جواز اختصاصه بغيرها
من غير معنى . وكل قول فى تفصيل الأعراض يقدر فى إثبات أصاها فهو مردود .

ثم اعلوا أنا إذا أنفينا (١) الأحوال ، لم يكن لما قاله الخصم معنى فإن الحكم
الموجب على نفي الحال غير الموجب ، وكون العالم عالماً غير (٢) عليه ، وكون
الكائن مختصاً بجهة غير (٣) اختصاصه ، فإذا كان الاختصاصان بجهتين فى حكم
المتضادين ، كان مختصهما غير (٤) اختصاصهما ، وهما مختلفان ، ففى تشبيته مختصاً

(١) ب : أنفينا

(٢) ب . عين

(٣) ب . عين

(٤) ب : عين

بجهة ، ثم تثبيته مخصص بجهة أخرى ، انقلاب جنسه ، وانقلاب الجنس على نفى الحال يظهر بطلانه ، وهذا من الأسرار فتدبروه .

سؤال

[في استحالة قيام الحركة والسكون بمحل واحد]

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الحركة والسكون وكل ضدين قائمان بالمحل ، ولكن إذا كن السكون ، وظهرت الحركة ، ثبت حكم الحركة وسقط حكم السكون ، وإن كنتم الحركة ، وظهر السكون ، ثبت حكمه ، ويسقط حكم الحركة ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها : أنه ليس يعقل من الكون معنى إلا التستر بالحواجز والتغطى بالأجرام الساترة (١) ، فإن عنيتم بالكون ذلك ، فهو غير معقول في الجوهر الواحد ، إذ ليس ينقسم الجوهر الفرد إلى الظاهر والباطن ليتقرر الاندخال فيه .

وإن أراد الخصم بالكون غير ما قلناه ، فعليه إيضاح معناه . فإن الكلام على المذاهب يتخرج على فهمها والإحاطة بها ، والقول المجہول لا (٢) نتكلم عليه بالرد ولا بالقبول . ثم نقول : كما نعلم قطعاً استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً ، فكذلك نعلم استحالة اجتماع اللبث والزوال في المحل الواحد . ويعتضد (٣) ذلك بما قدمنا إيضاحه من أن التحرك غير (٤) الحركة ، وكون الساكن ساكناً غير (٥) السكون . فإذا استحال كونه متحركاً ساكناً ، استحال كون الحركة والسكون قائمتين به .

وإن أثبت شذمة من المتكلمين الأكوان أحوالا زائدة على الأكوان ، فلم

(١) ب : الساترة
(٢) ب : ولا
(٣) ب : - واد
(٤) ب : عين
(٥) ب : عين

يثبتوا الألوان والطعوم والروائح أحوالا ، بل أحكامها أعيان الأعراض ، وفي تضادها تضاد الأعراض ، فافهموه .

على أنا نقول : الكون والظهور لا يخلوان^(١) اما أن يرجعان إلى عين الحركة والسكون من غير زيادة ، فإن كان ذلك كذلك ، فينبغي أن لا يختلف حكم الحركة والسكون ، إذ لم يزد معنى يقتضى إثبات حكم وانتفاء حكم . وإن كان الكون والظهور معنيين زائدين على الحركة والسكون ، فيلزم منه قيام العرض بالعرض وهو مستحيل . ثم مع تقدير تسليم ذلك ينقاد الكلام إلى مرامنا ، إذ ما يمكن ويظهر ، لا يخلو عن أحدهما .

ثم لا يخلو الكون والظهور إما أن يكونا حادثين أو قديمين . فإن كانا حادثين فيلزم منه حدث الحركة والسكون ، فإن ما لا يخلو عن الحوادث ، حادث على ما سنوضحه . وإن كان الكون والظهور قديمين فيلزم منهما كون وظهور ، ويعود تقسيم الدلالة على وجهه ، ويتسلسل فيه القول .

سؤال

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن الأكوان كانت قائمة بأنفسها ، ثم تحولت^(٢) إلى الجواهر ، أو كانت تنتقل من بعض الجواهر إلى بعض ؟

قلنا : لو انتقل العرض ، للزم منه أحد أمرين كلاهما باطلان : أحدهما أن ينتقل بانتقال قائم به ، ثم القول في انتقاله ولبشه كالقول في انتقال الجوهر ، ويتسلسل القول في انتقال الانتقال ، إذ كل ما يقبل الانتقال واللبث لا يخلو عن أحدهما . وإن انتقل العرض بلا انتقال ، جاز أن ينتقل الجوهر بلا انتقال ،

(٢) ب : تحاولت

(١) أ : لا يخلو

وفيه تسبب إلى نفى الأعراض ، فاستمرت الدلالة إذ ذاك (١) . وقد انطوى
٧٧ كلام القاضى رضى الله عنه على معظم ما قلناه فى « شرح اللمع » .
فإن قيل : قد تعرضتم لإثبات معظم الأصول الذى قدمتم ، إلا لعدم القديم ،
وقيام العرض بالعرض .
قلنا : سذشح القول فيهما بعد إن شاء الله .

فصل

[الأعراض عند الأشاعرة]

هذا الأصل الذى مهدناه لا يستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أنا
أوضحنا فى مسألة المعدوم أن الحدوث لا يتحقق أصلاً على مذهب المعتزلة .
وبسطنا القول فيه ، وفى تحقيقه منهم عن القول بحدوث الأعراض .

وبما يمنع أباهاشم من إثبات هذا الأصل ، أنه أثبت أحكاماً للذات من غير إثبات
مقتضى ، نحو كون الذات ساكنة ، عاجزة ، مدركة ، آلمة ، ملتذة ، فإذا لم يبعد
ثبوت أحكام الذات من غير إثبات مقتضى ، فبم ينكر على من يقول : إن الاكوان
كانت فى الأزل غير موجبة لأحكامها ، ثم تصير موجبة فيما لا يزال من غير احتياج
إلى مقتضى . وكذلك يازمه أن يجوز على هذا الأصل أن تنتقل الأعراض من غير
إنتقال قائم بها ، وتثبت لها أحكام الاكوان من غير قيام الاكوان بها .

وبما يمنعهم من القول بحدوث الأعراض أنهم قالوا : الاعتقاد يكون جهلاً ،
ثم يتقلب بعينه علماً ، ويوجب للذات كونها جاهلة أولاً ، ثم يوجب لها كونها
عالمة (٢) ثانياً . والوجود واحد ، والذات واحدة ، وقد أوجب حكماً فى حال ،
ولم يوجب فى حال . فبم ينكرون على من يازمهم مثل ذلك فى الاكوان ، ويقول
لأنها توجب أحكاماً فى بعض الاحوال دون بعض ؟ وهذا لا يحصى لهم عنه .

(٢) ب : عالم

(١) أ : إذا

ومما يحول بينهم وبين لإثبات هذا الأصل ، أن المعول فيه على أن الحركة إذا قامت بمحل كان فيه سكون ، فينتفي السكون ، وانتفاؤه يدل على عدمه ، ولا معنى للعدم على أصولهم . فإن الذي حكمنا بانتفاؤه ، هو شيء عرض كون عندهم ، وقد أوضحنا أن حدوثه لا يزيد على كونه شيئاً ، فلم يتحقق العدم عندهم .

قال الأستاذ : والذي صـاروا إليه تعبير عن السكون بعينه ، فإنهم أثبتوا
حقائق أوصاف السكون / الأول ، ولم يثبتوا له إيجاباً واقتضاء . ٧٨

ومما صدهم عما قالوه أنهم قالوا : القدرة تقتضي التمكن من المقدور ، ثم يثبت ما ينافي التمكن ، ولا ينافي القدرة ، إذ المقيد المربوط قادر على التفلات عندهم غير متمكن منه . فإن لم يوجد أن يقال : القدرة تتضمن التمكن ، ثم قد تثبت ولا تقتضيه ، فينبغي^(١) أن لا يستبعد أن يثبت الكون غير موجب حكمه . وعلى هذا الوجه يلزمهم مسائل لهم في القدر . منها قولهم إن الواحد منا قادر على الرقي في السماء ، ولكن تمنعه من ذلك موانع . وسبيل الإلزام في الجميع واحد . ومما يصددهم أيضاً مصيرهم إلى إثبات عرض قائم بنفسه في العدم ، ثم يقوم بالجوهر في الوجود من غير انتقال . ويلزمهم على ذلك أن يسوغوا للدهرية قولهم : إن

الأكوان لم تكن قائمة بمحال ، ثم قامت بها من غير انتقال .

واعلموا أن الدلالة التي قدمناها تستند إلى ثلاثة أصول :

أحدها : إثبات استحالة عدم القديم .

والثاني : استحالة قيام العرض بالعرض

والثالث : إثبات استحالة قيام العرض بنفسه .

وسنذكر نكتاً في هذه الأصول ، ثم نبين أنها لا تستقيم على أصول مذاهب

المعتزلة ، ما بقوا على معتقداتهم الفاسدة .

فصل

في إثبات استحالة عدم القديم

اعلموا عصمكم (١) الله أن أرباب الأبواب اتفقوا على أن ما ثبت (٢) له القدم استحال عليه العدم . وليس في العقلاء من يجوز عدم القديم ، ولكن لا يسرغ الاستدلال في العقلية بالاتفاق .

ولو قال قائل : فما الدليل على استحالة عدم القديم ؟

قلنا : قد تمسك بعض المتكلمين بطريقة فقال : لو عدم القديم لوجب تجويز إعادته ؛ إذ ما تحقق وجوده ؛ وساغ عدمه ، ساءت إعادته ، على ما سنوضح ذلك في باب الإعادة إن شاء الله . وإذا تجوَّز عوده ، فيكون حادثاً ، وهو بعينه عين (٣) القديم الذي لم يكن حادثاً ، فيلزم منه اجتماع صفتين متناقضتين ، الحدوث والقدم ؛ وإثبات الأولية ونفيها .

٧٩ وربما أورد ذلك في معرض آخر / وقيل : إذا أعيد تعلقت القدرة به ، وهو عين (٤) القديم الذي يستحيل تعلق القدرة به ، وذلك متناف . وهذا فيه نظر عندي ، فإن لقائل أن يقول : الحادث الذي دام دهوراً ، واتصف باستمرار الوجود ، إذا عدم ثم أعيد ، فهو مفتتح الكون ، وهو بعينه غير ما استمر وجوده ، فينبغي أن يكون حادثاً باقياً . وكذلك فلا معول على تعلق القدرة ، فإن الباقي المستمر وجوده يستحيل أن يكون مقدوراً ، كما يستحيل ذلك في القديم . ثم لم يمتنع إعادة الباقي بعد عدمه ، وإن كان المعاد عين الباقي .

والذي عليه المعول في إثبات استحالة عدم القديم أن نقول : الموجود الذي لا أول

(١) ب : أعصمكم
(٢) ب : يثبت
(٣) ب : غير
(٤) ب : غير

لوجوده ، لو قدّر عدمه لم يخل (١) : إما أن يقدر عدمه واجباً في بعض الأوقات ، أو يقدر عدمه جائزاً مع تجويز استمرار الوجود ، فإن قدر العدم واجباً ، كان ذلك محالاً ضرورة . فإن محمول القول بوجوب العدم يرجع إلى استحالة استمرار الوجود . وكان هذا القائل يقول : الموجود الذي لا أول لوجوده يستحيل أن يبقى في هذا الوقت المعين ، ولا يجوز تقدير وجوده فيه مع ثبوت الوجود له أبداً ، ومع تماثل الأوقات وعدم تأثيرها في الجائزات والمستحيلات ، وهذا معلوم بطلانه ضرورة .

وإن زعم الخصم المطالب بالدليل أن العدم مجوز مع تجويز استمرار الوجود فنقول : إذا تقابل الجائزان (٢) ، فلو ثبت العدم ، لم يخل : إما أن يثبت لمقتضى ، أو يثبت من غير مقتضى . فإن ثبت (٣) لمقتضى ، لم يخل ذلك المقتضى له : إما أن يكون طرؤه ضد لوجود القديم يتضمن نفيه ، وإما أن يكون ذلك بطلان بقاءه ، وإما أن يكون ذلك بطلان شرط من شرائط وجوده ، وإما أن يكون ذلك لإعدام معدم . وباطل أن يقدر العدم لطرؤه ضد من أوجه : منها أنه إذا كان الكلام في قديم قائم بنفسه ، فلا تتحقق المضادة فيه ، إذ التضاد إنما يتحقق بين معنيين / يقدر قيامهما بمحل واحد على ما سنوضحه عند ذكرنا التضاد إن شاء الله .

والذي يقرر ما قلناه لنا لو قدرنا ضداً مؤثراً في عدم القديم ، لم يخل القول بعد ذلك ، إما أن نقول بعدم القديم ثم يوجد ضده ، أو يوجد الضد ، ثم بعدم القديم .

فإن قلنا بعدم القديم أولاً ، فلا أثر لطرؤه الضد في العدم ، إذ قد يشقق العدم قبل الضد . وإن قدر وجود الضد أولاً ، فقد اجتمع القديم وضده في وقت ، فلا يمتنع اجتماعهما في وقتين فصاعداً .

(١) أ : يخلو (٢) ب : الجائزات (٣) ب : يثبت

فهذا لو قدرنا العدم لصد . ولو قدرناه لانقطاع البقاء ، كان ذلك محالاً ،
فإن بقاء القديم قديم ، وسبيل منع عدمه كسبيل منع عدم الباقي .

ولو قدرنا العدم لانتفاء شرط من شرائط الوجود ، كان ذلك باطلاً من
أوجه : أحدها إن كان (١) ذلك الشرط المقدر لا يخلو إما أن يكون حادثاً أو
قديماً . فإن قدرناه قديماً ، فيستحيل عدمه . وإن قدرناه حادثاً ، كان محالاً ،
إذ الحادث مسبوق بوجود القديم . فإذا تحقق وجود القديم قبل شرطه ، فقد بان
أن لا شرط له في وجوده ، إذ المشروط لا يعبر عن شرطه ، وإن جاز عرو
الشرط عن المشروط .

فإن قال قائل : إن القديم بعدم باعدام ، كان ذلك محالاً . فإن العدم نفي محض ، والنفي
ليس بمتعلق ، فافهموه . المحض لا يكون مقدوراً إذ لا فرق بين قول القائل : قدر القادر
على لا شيء ، وبين قوله : لم يقدر على شيء . ولإيضاح القول فيه أن القديم قبل أن
قدر عدمه ، لم تتعاق القدرة به . فإذا فرضنا الكلام في حالتي وجوده وعدمه ،
وهو في وجوده غير مقدور ؛ فإذا انتفى ، فالقدرة لا تتعلق بغير متعلق . والنفي
ليس بمتعلق فافهموه . وسنبسط القول في باب البقاء والفناء إن شاء الله تعالى .

ولو زعم الخصم أن العدم والوجود جائزان ؛ وثبت العدم من غير مقتضى ،
كان ذلك خروجاً عن المعقول وجحداً للضرورة والبدية . فإن الذي وجد / أزلياً ٨١
وكان جائز العدم في كل وقت ، ثم يقدر عدمه في وقت مخصوص دون سائر
الأوقات ، مع القطع بأن لا تأثير للأوقات في النفي والاثبات ، ثم لم يكن ذلك
لمقتضى ولا لبطلان شرط ولا لقصد قاصد ، فهذا باطل بديهية . فهذه هي الدلالة
التي عليها المعول .

وقد ذكر شيخنا رضي الله عنه دلالة وجيزة مقتضية (٢) من هذه الدلالة التي

(١) ب : — كان (٢) ب : مقتضية

بسطناها ، وذلك أنه قال : وجود القديم لا مقتضى له وفاقاً ، وكل ما لا مقتضى له — وهو ثابت — فهو واجب . وإذا ثبت للقديم وجوب الوجود ، إذ لو كان خاص الوجود ، لافتقر إلى مخصص . ثم وجوب الوجود لا يتخصص بوقت دون وقت ، وهذا يستند إلى الدلالة السابقة ويعضدها (١) .

واعلموا — أرشدكم الله — أن هذا الأصل غير مستقيم على قواعد المعتزلة من أوجه : منها أن من أركان الدلالة استحالة تقدير ضد . والقول بالإعدام بالضد من مذهب المعتزلة ، فإنهم اتفقوا على أن السواد يعدم بطرء البياض ؛ وكذلك القول في كل ضدين .

ومن أركان الدلالة منع التضاد من غير اجتماع في المحل ؛ وقد أفسد المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث أثبتوا قضية التضاد بين الإرادة والكرهية الموجودتين (٢) في غير محل . وكذلك الفناء يضاد الجواهر ؛ وإن كان في غير محل . وليس يستقيم أيضاً على أصولهم التمسك بإعادة القديم بعد عدمه ؛ كما منعهم إعادة كثير من الموجودات . فقد استبان اضطراب هذا الأصل على عقائدهم ؛ والذي لم نذكره (٣) من مناقضاتهم أكثر مما ذكرناه .

وإذا توغلنا في المسائل الإسلامية ، أوضحنا مناقضاتهم فيها إن شاء الله ؛ فهذا أحد الفصول الثلاثة .

فصل

في إثبات استحالة قيام العرض بالعرض

فإن قال قائل : قد أسندتم كثيراً من كلامكم في إثبات حدث الأعراض إلى أن العرض لا يقوم بالعرض / فما دليكم على ذلك ؟ وبم تنكرون على مجوزيه ؟ ٨٢

(١) ب : ويقصدها (٢) أ ، ب : الوجودين (٣) ب : نذكر

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم لو جاز أن يقوم به ليكون عالماً بالعلم القائم به ، جاز أن يقوم به جهل . لاذ سبيل قيام أحدهما كسبيل قيام الثاني ، وما يقبل العلم والجهل لا يخلو عن أحدهما على ما سنوضحه في الأصل الثالث ، عند ذكرنا استحالة تعري الجواهر عن الأعراض . ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الأول ، فينبغي أن لا يخلو عن علم أو ضد ، ثم يتسلسل القول ويؤدي إلى إثبات حوادث لا نهاية لها . فهذا مما عول عليه الأئمة في منع قيام العرض بالعرض .

وليس في الدلالة مطعن إلا أن يناقش مناقش (١) ويزعم أن القابل للأعراض يجوز أن يخلو عنها ، وسنثبت ذلك إن شاء الله .

ومما تمسك به القاضى رضى الله عنه في الأكوان خاصة أن قال : الكون عند المحققين هو الذى يوجب تخصيص الكائن بحيز وجهة ، وهذه الصفة تتميز الأكوان عما عداها من أجناس الأعراض ، وإنما يتحقق الاختصاص بالجهة في حق موجود يشغل الحيز . والموجود الذى لا يتحيز ، وليس له جرم يشغل الحيز ، لا يعقل اختصاصه بجهة من الجهات . فإذا لم يتصور في العرض الاختصاص بالجهة ، لم يتصور قيام الكون به ، إذا لو قام به كون من غير اقتضاء تخصيص لأفنى ذلك إلى انقلاب نفسه وخروجه عن جنسه .

والذى يحقق ما قلناه تفصيلاً أن الأكوان لا تخلو : إما أن تكون حركة ، أو سكوناً ، أو اجتماعاً ، أو افتراقاً . والحركة شغل مكان وتفرغ آخر ، وإنما يتحقق ذلك في الأجرام . والاجتماع تجاور الذاتين وتماسهما ، وإنما يتقدر ذلك في جرمين أيضاً ، إذ ما لا جرم له ، لا ينتهى حده إلى حد غيره من غير تداخل . والمتجاوران : هما الذاتان الشاغلتان لحيزين ليس بينهما حيز ، ولا يتحقق ذلك فيما لا شغل له . وكذلك القول في الافتراق / والسكون اختصاص بجهة ، فاستبان ٨٣ بذلك استحالة قيام الأكوان بالأعراض جملة وتفصيلاً .

(١) ب : يناقش متناقش .

ومن العمد في المسألة ما تمسك به شيخنا رضى الله عنه فقال : لو قام عرض بعرض لم يخل العرض الذى قدر محلا من أمرين : إما أن يكون قائماً بنفسه ، وإما أن يكون قائماً بالجواهر ، ثم قام العرض الثانى به وهو قائم بالجواهر .

فإن قيل : إن العرض الذى قدر محلا قائم بالجواهر ، والعرض الثانى قام بالذى قام بالجواهر ، آل الخلاف إلى عبارة لا محصول لها . فإنه لا معنى لقيام العرض بالجواهر إلا أن يوجد بحيث وجود الجواهر . والعرض الثانى إذا وجد بحيث وجود العرض الأول ، فقد وجد بحيث وجود الجواهر لا محالة . فإن الأول منهما وجد بحيث الجواهر ، ووجد الثانى بحيث الأول ، فقد وجد بحيث الجواهر . ولا فرق بين العرض الثانى والأول ، من حيث أن كل واحد منهما وجد بحيث الجواهر . وهذه صفة لا يتفاوتان فيها ، وهى معنى القيام ، فقد قام إذاً كل عرض بالجواهر ، ولم يبق تحت (١) قول القائل ، قام العرض بالعرض ، محمول .

وبما يوضح ما قلناه أن العرض الثانى إذا كان فى حكم القيام بالجواهر — كما قدرناه — فهو قام بالعرض مع قيامه بالجواهر ، للزم منه قيام واحد بموجودين . ولو جاز ذلك فى اثنين ، جاز فى الثلاثة فصاعداً . ويلزم منه تجويز قيام عرض واحد بمجملة جواهر العالم . فهذا لو زعم الخصم أن العرض الذى قدر محلاً قائم بالجواهر .

وإن زعم أنه قائم بنفسه ، كان ذلك محالاً ، فإن من صفة العلم أن يعلم به . ولا يخلو العلم القائم بنفسه : إما أن يعلم به . أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، لم يكن علماً ، وكان خارجاً عن أجناس العلوم . ولو جاز وصف موجود معلوم (٢) بأنه علم ولا يعلم به ، جاز وصف جملة الموجودات بأنها علوم وإن لم يعلم بها . ولو جاز علم لا يعلم به ، جاز أن يعلم (٣) بما ليس بعلم . وهذا واضح مغن بوضوحه عن شرحه .

(١) ب : بحث (٢) ب : — معلوم (٣) ب : — به جاز أن يعلم

٨٤ وإن زعم الخصم / أن العلم القائم بنفسه يعلم به . قيل له : فن العالم به ؟

فإن زعم أن العلم به جوهر ، كان ذلك محالاً . إذ لا اختصاص للعلم القائم بنفسه ببعض الجواهر ، وليس اقتضاؤه للحكم ببعضها أولى من مقتضائه لسايرها . وإذا كان العالم بالعلم (١) نفس العلم ، أفنى ذلك إلى جحد الأعراض . فإننا أوضحنا [ب] الأدلة القاطعة أن العالم ذات وعلم زائد على الذات . فلو أثبتنا عالمًا لنفسه ، أدى ذلك إلى نفى الأعراض جملة . والكلام في قيام العرض بنفسه ، فرع لشبوت أصل العرض . وكل فرع إذا رفع أصله ، كان باطلاً . وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة من أوجه : منها أن الجبائي* وابنه أثبتا للرب إرادة وكراهة قائمتين بأنفسهما لا بمحل ، فإذا جاز قيام الإرادة بنفسها ، لزم تجويز ذلك في الأعراض .

والذي يوضح ذلك : أن إرادة الباري سبحانه وتعالى على قضية أصولهم من جنس إرادة الخلق ، فإذا تعلقت إرادة العبد بمراد ، وتعلقت به إرادة الله ، فالإرادتان مثالان باتفاق من القائنين بإثبات الإرادة الحادثة لله تعالى عن قولهم ، ولذلك حكوا بوجوب مماثلة علمنا لعلم الله لو أثبتنا له علماً .

فإذا وضع ذلك قلنسأهم : من حكم المثليين وجوب تماثلهما فيما يجب ويجوز من الصفات ، فإذا قامت إرادة لا بمحل ، وجب أن يقوم مثلها بمحل أيضاً ، وهذا

(١) ب : — العلم

* يقصد أبو على الجبائي

أبو على الجبائي (٢٣٥ — ٣٠٣ هـ ، ٨٤٩ — ٩١٥ م)

محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمزة بن أبان الجبائي ، البصري المعتزلي (أبو على) متكلم مفسر . ولد بجبا بخوزستان وإليه تنسب الطائفة الجبائية ودفن بجبا . من آثاره : تفسير القرآن . معجم المؤلفين ١٠ ص ٢٦٩ وراجع الذهبى : سير النبلاء ٩ : ١٨٥ ، ابن حجر : لسان الميزان ٥ : ٢٧١ ، والسيوطى — طبقات المفسرين ٣٣ .

ما لا مخلص منه . ولا تستقيم هذه الدلالة على أصولهم من وجه آخر ، وذلك أنهم أثبتوا الأعراض على خصائص أوصافها في العدم ، وهي قائمة بأنفسها مماثلة لما وجد ، فإذا جاز ثبوت عرض لا في محل ، ثبت هذا فيما يماثله .

وما يوضح اضطراب الدلالة على أصولهم : أن من أركان الدلالة إمكانية قيام العرض بموجودين ، وهذا غير مستمر لهم . فإنهم جوزوا قيام تأليف واحد بجزئين على ما سنوضحه إن شاء الله عند ذكرنا أحكام الأكوان . والدلالة التي قبل هذه غير مستقيمة أيضا على أصولهم ، فإن الماعول فيها على أن ما يقبل الأعراض ٨٥ لا يخلو منها ، وهذا ما أفسدوه على أنفسهم ، وسدوا ميبيل لإثباته . إذ صار البصريون إلى جواز عرو الجواهر عن[ها] ما عدا الأكوان من الأعراض . وأجاز البغداديون خلوها عن الأكوان ، ومنعوا تعريها عن الأكوان . فما منهم طائفة إلا جوزوا خلو الجواهر عن قبيل من الأعراض ، فلا يستقيم لهم مع ذلك تمهيد الدلالة . والدلالة المخصصة بالأكوان غير مستقيمة على أصولهم ، فإننا بنيناها (١) على أن الاختصاص بالجهة مختص بما يتحيز .

ومن أصل المعزلة أن العرض مختص بجهة محله ، ويثبت له حكم الاختصاص بالجهة ، كما يثبت للجواهر وإن لم يكن متحيزاً . وهذا يقرر (٢) في الإدراكات ، إن شاء الله .

والذي يوضح بطلان ذلك على أصولهم أنهم أثبتوا للجواهر (٣) حالتين تتحيز في أحدهما ولا تتحيز في الأخرى ، وغير المتحيز مثل المتحيز ، فإن لم يبعد جوهر غير متحيز ، لم يبعد كائن غير متحيز .

وما تمسك به الأئمة في إحالة قيام العرض بالعرض أن قالوا : لو قام علم بعلم ، فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجود الآخر ، فليس أحدهما بأن يكون محلاً أولى من الثاني ، وليس أحدهما بأن يكون حالاً قائماً بمحله أولى من الآخر ،

(١) ب : ثبتناها

(٢) ب : يقرر

(٣) ب : للجواهر

إذ كل واحد منهما وجد بحيث الثانى ، وليس يتميز أحدهما عن الآخر بوصف على التحقيق . وليس ذلك بمثابة الجوهر والعرض . فإن الجوهر بخلاف العرض فى صفة نفسه ، ويستحيل عليه الحلول والقياس بالغير . وهذا واضح فى تثبت ما قلناه .

وسبيل تحرير الدلالة أن نقسم الكلام فنقول : إذا وجد علم بحيث علم ، لم يخل إما أن يكون أحد العلين عالماً بالثانى ، وإما أن لا يكون واحد منهما عالماً (١) بالثانى ، وإما أن يكون كل واحد منهما عالماً (٢) بالثانى ، ويستحيل المصير إلى أن واحداً منهما غير عالم مع قيام العلم . إذ لو جاز قيام العلم بالعرض — والذى قام به العلم غير عالم — جاز ذلك فى قيام العرض بالجوهر ، وهذا واضح الفساد / ٨٦ مغن بوضوحه عن بسط القول فيه . ويبتل أن يكون العالم أحدهما لما أوضحناه من أنه ليس أحدهما فى ذلك بأولى من الثانى .

ولإن زعم الخصم أن كل واحد من العلين عالم بالثانى ، كان ذلك نهاية الجهل ، ويلزم منه أن يكون الشئ حالاً فى الشئ ، ومحله ، وهذا غاية التناقض . وقد ثبت أن العالم من قام به العلم . والذى يقرر فساد ذلك أنا لو قدرنا ثلاثة من العلوم قامت بحيث وجود علم واحد ، لم يكن لإطلاق القول بأن كل واحد من العلوم الثلاثة عالم بأحد العلين اللذين هما سواء ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك من الثانى . وهذه نهاية من الجهل لا يلتزمها محصل . فهذه لمع كافية فى إثبات ما رمناه .

والطريقة الأخرى غير مستقيمة على أصول المعتزلة من وجوه : منها أن المعول فيها على [ما] قدمناه من أن أحد العلين ليس بأولى من الثانى . وقد أبطلت المعتزلة ذلك بأوجه منها : أنهم زعموا أن السواد الطارىء ينشأ وجود البياض القائم بالحل ، مع قطعها بأنه ليس أحدهما أولى بمضادة الثانى من الآخر ، ثم اختص أحدهما بالمضادة ، وربما أفسدوه من أركان الدلالة : أنهم جوزوا

ثبوت حكم العلم ، لمن لم يقم به العلم ، حيث قالوا : إن العلم القائم بجزء من الجملة
يوجب حكم العلم بالجملة ، ولا يوجب له محله على الاختصاص ، فتأمل (١) عليهم
رعاية ما مهدناه .

فصل

[في استحالة قيام العرض بنفسه]

فإن قيل : مادليلكم على استحالة قيام العرض بنفسه ؟

قلت (٢) : الدليل عليه أن العلم ونحوه لو قام بنفسه ، لم يخل إما أن يعلم به
ويثبت حكمه ، أو لا يعلم به . فإن لم يعلم به ، كان ذلك إنقلاب جنسه على ما سبق
ليضاحه .

وإن قال الخصم : إنه يعلم به ، طوَّلب عند ذلك بذكر العالم به ، فلا يجد إلى إبدائه
سبيلا . ومن الدليل على ذلك أن العرض لو قام بنفسه لقبول العرض . وذلك أن
المصحح لقبول الجوهر المعاني قيامه بنفسه ، فإننا إذا أسبرنا أوصاف الجواهر ،
وعرضناها على التقسيم ، لم يصح كون الشيء من صفاتها مقتضيا لقبول المعنى إلا ٨٧
صفة القيام بالنفس . ثم إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم ، لزِم طرده في كل ما يقوم
بنفسه ، وفي إبطال قيام العرض بالعرض لإبطال قيامه بنفسه .

فإن قيل : فجوزوا قيام الحوادث بذات القديم للقيام بالنفس ، وجوزوا
كذلك أيضا قيام الصفات القديمة (٣) بالجواهر .

قلنا : هذا خارج عن غرضنا . فإننا قلنا المصحح لقيام المعنى على الجملة القيام
بالنفس . ولم نتعرض لتفصيل المعاني ، ولم يستحل قيام الحوادث بذات القديم

(١) ب : القديم

(٢) ب : قلنا

(٣) ب : فبطل

من حيث كان معنى ، وإنما استحال من وجه آخر . وكذلك لم يستحل قيام الصفة القديمة بالجواهر من حيث كان معنى ، بل استحال ذلك لحدوث الجوهر ، وتقدم وجود الصفة القديمة عليه ، واستحالة إنتقالها عن الموصوف بها إلى الجوهر عند حدوثه ، فاستمرت الدلالة . ولا مطمع للعتزلة في إثبات هذا الأصل ، مع ما قدمناه من مناقضاتهم ، ولا معنى لإعادتها .

القول في الأصل الثالث

وهو يشتمل على

إثبات استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض

اعلموا — وفقكم الله — أن من مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض . ثم الأعراض تنقسم : فمنها ما يجمع ضروباً منها اسم واحد ، ثم هي مختلفة متضادة ، ومنها ما لا يوصف بالاختلاف . فأما ما وُصف^(١) بالاختلاف والتضاد فمعظم الأعراض كاللون ، والطعم ، والكون ، والرائحة ، فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول ضروبها اسم واحد ، وهي مختلفة متضادة . ثم اسم اللون ينطلق على مختلفات متضادة كالسواد والبياض ، والحرارة والصفرة . ولا يجوز خلو الجوهر عن ضرب من هذه الضروب ، ولا يجوز أن يحتمل ضربين منها معاً . فإن المختلف من الألوان متضاد ، وكذلك القول في الطعم والريح والكون .

ومن قبيل الأعراض ما لا يثبت فيه أضداد مختلفة ، وذلك نحو البقاء إذا أثبتنا البقاء معنى ، فليس له ضد يخالفه . وتحرير القول فيه أن الجوهر إذا كان في حالة ٨٨ يجوز أن يقبل البقاء فيها ، فلا تخلو عنه ، وليس له ضد يخالفه ، فنقول : إنه لا تخلو عنه أو عن ضده . وفي أضداد العلوم والقدر والارادات كلام يطول تتبعه وسنوافي به^(٢) في موضعه إن شاء الله . فهذا ما صار إليه أهل الحق .

(١) ب : يوصف

(٢) أ : وسيوافونه

وذهب الدهرية إلى أن الجواهر القديمة كانت عرية عن الأعراض في الأزل، وعمموا ذلك في جميع أجناسها : الأكوان منها وغير الأكوان. وذهب الصالحى* — من المنتسبين إلى الملة — إلى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض، وافترقت (١) مذاهب أهل البصرة وبغداد في ذلك. فصار البصريون إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان، وتجويز عروها عما عداها من الأعراض. وصار الكعبي ومتبعوه — وهم البغداديون — إلى منع تعري الجواهر عن الأكوان، وتجويز تعريها عما عداها من الأعراض. وسيلنا أن نوضح وجه الرد على الدهرية، ثم ننعطف على الإسلاميين.

[الرد على الدهرية]

فأما الرد على الدهرية من أوجه : أقربها أن نعرض الكلام عليهم في الأكوان فنقول : من يخالفنا في إثبات الجواهر في الأزل لا يخار : إما أن يشبها بجمعة متلاصقة أو مفترقة متباعدة ، أو بجمعة مفترقة ، أو لا بجمعة ولا مفترقة . فإن أثبتنا بجمعة أو مفترقة ، فالاجتماع والافتراق كونا . فقد صرح بأنها لا تخلوا عن الأكوان . وإن زعم أنها بجمعة مفترقة معاً ، فقد أثبت الاجتماع والافتراق ، وهو ما نبغيه ولكنه ناقض فيه . على أن إثبات الوصفين على الاجتماع معلوم بطلانه ضرورة ، إذ العاقل يضطر إلى معرفة استحالة كون الشئين مفترقين في حال كونهما مجتمعين .

والذى يوضح ذلك : أن الافتراق ينفي الاجتماع وكذلك الاجتماع ينفي الافتراق . فمن أثبت الاجتماع ، وأثبت الافتراق ، فقد نفي الاجتماع بإثبات الافتراق ، وكأنه جمع بين نفي الشئ وإثباته ، ووضح ذلك يغنى عن بسطه .

(١) أ : اقترنت

* الصالحى : هو صالح بن عمر الصالحى ، من المرجئة . وهو رئيس فرقة الصالحية

أنظر : الباب لابن الأثير ٢ : ٤٦

وإن زعم الخصم أنها لم تزل غير مجتمعة ولا مفترقة ، كان ذلك باطلا ،
 ٨٩ مدركا بطلانه بضرورة العقل . فإننا إذا فرضنا الكلام في جوهرين ، / وهما
 متحيزين شاغلان لحيزين ، لا يجوز وجود أحدهما ، بحيث الثانى ، فلا بد أن
 يكون أحدهما ملاصقا للثانى منضما إليه ، أولا يكون منضما إليه . فإن كان منضما
 إليه ، فهما مجتمعان (١) ، وإن لم يكن ملاصقا له ، بل كان في حيز نائى عن حيزه
 فهما مفترقان ، وهذا معلوم ببداية العقول .

وإن راغ الخصم وجوز وجود جواهر بحيث جوهر واحد ، كان ذلك
 مصيرا إلى تداخل الجواهر ، وقد أوضحنا بطلانه بما فيه مقنع ، وسننطق عليه
 عند ذكرنا تفصيل الرد على القضايا بالعنصر واليهولى . فإن قال قائل : ألسنتم
 اعتقدتم صانعا للعالم موجودا ، ثم زعمتم أنه (٢) غير متمثل بجواهر العالم ولا
 منفصل عنها (٣) ، فإن لم يبعد ذلك منكم فى الصانع وصنعه ، فلا تسبغوه منها
 فى الجواهر .

وهذا الذى قالوه غير متقبل فى حكم النظر أولا ، فإننا تشبهنا فيما ادعيناها
 بالضرورة ، وإدعاء البدئية . والقوادح والإعراضات إنما توجه على المستدلين ،
 ومدعى البدئية غير مستدل . فسبيل الخصم وإلزامه ، كسبيل أهل السفسطة ، إذا
 اعترضوا على المشاهدات والمحسوسات بالأحلام وضروب التخيلات .

على أنا نقول : إذا فرضنا الكلام فى متحيزين (٤) شاغلين لحيزين ، ورتبنا على
 ذلك غرضنا ، والرب سبحانه وتعالى ليس بمتحيز ، ومالا حيز له فلا يختص
 بجهة فى قرب أو بعد ، وهذا أوضح (٥) عند التأمل .

وبما تمسك به الأئمة فى الرد عليهم أن قالوا : إذا زعمتم أن الجواهر فى الأزل
 لم تكن مجتمعة ولا مفترقة ثم اجتمع منها ما اجتمع ، واقترب ما اقترب ،

(١) ب : بجمان
 (٢) أ : مكررة
 (٣) ب : منفصلا
 (٤) ب : + من
 (٥) ب : واضح

فالذى اجتمع منها لا يخلو : إما أن يجتمع عن افتراق أو يجتمع عن غير افتراق فإن اجتمعت عن افتراق ، فقد وضح قيام الافتراق بها قبل . وإن اجتمعت ولم تكن مفترقة قبل ، فهذا معلوم بطلانه ضرورة . فإن / كل شيئين موجودين يحدث ٩٠ فيهما وصف الاجتماع ، ولم يكن متحققا ، فلا بد أن يحدث الانضمام عن تباعد . وأن يحدث تلاصق عن تباين ، وما قررناه في الاجتماع اللازم ترتيبه على الافتراق ، فيقرر (١) في الافتراق ، ويلزم ترتيبه (٢) على الاجتماع .

فإن قيل : لو لزِم ما قلتموه في المجتمعات والمفترقات (٣) ، لزم مثله في الاجتماع والافتراق ، حتى يقال لا يعقل افتراق إلا عن اجتماع ، ولا اجتماع إلا عن افتراق ، وهذا يفرض إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

قلنا : هذا الذى ذكرتموه مقابلة عبارة بعبارة ، وليس الغرض تتبع الألفاظ وصيغتها ، وإنما المقصد معانيها ، فلم ننكر عليكم ما قلتموه لتسليق الاجتماع والافتراق ، ولكننا رجعنا إلى المعقول : فعرفنا بديهية أن المتحيزين إذا كانا موجودين في حالة غير مفترقين فيها ، ثم افترقا في الحالة الثانية ، فلا بد أن يكونا مجتمعين قبلها ليفترقا ، وليس كذلك الافتراق . فإنه لا يبعد في موجب العقل أن يبدع الله الجواهر ، ويخلق فيها افتراقاً لتكون متبددة في أول الفطرة . وإنما البعيد أن نشب لها وجوداً (٤) قبل افتراقها من غير اجتماع ولا افتراق ، فوضح ما قلناه واندفع ما سأله .

وما تمسك به المحققون أن قالوا : قد أعطيتهمونا معاشر الدهرية استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض بعد أن قبلتها ، ومنعتم عودها عنصراً بسيطاً ، وأوجبتم قبولها الأعراض فيما لا يزال وجوباً ، فلا تخلون إما أن تقولوا : وجب ذلك لها فيما لا يزال لانفسها ، فيلزم منه طرد ذلك في الأزل لوجود أنفس

(١) (ب) : فيقرر

(٢) ب : ترتيبه

(٣) أ : + واو

(٤) ب : وجود

الجواهر في الأزل عندكم . وإما أن تقولوا ثبت ذلك لمعنى . فإن قلتموه ، لزمكم القول بقيام ذلك المعنى بالجواهر . ثم تبقى عليكم الطلبية في قبول ذلك المعنى ، فيلزم ٩١ لإثبات معنى آخر يوجب قبول المعنى الأول ، ثم يتسلسل القول . وإما أن تزعموا هذا الحكم وهو [أن] وجوب قبول الأعراض ثبت لا للنفس ولا للمعنى ، وهذا باطل . إذ لو جاز ثبوت هذا الحكم في وقت مخصوص مع جواز ثبوته قبله وبعده من غير مقتض ، جاز أن يثبت للجواهر حكم التحرك من غير مقتض ، وفيه تصريح بنفي الأعراض . والقول بالعروض عن الأعراض فرع للقول بثبوتها ، فلم يبق بعد ذلك إلا القطع بأن الجواهر إنما تقبل الأعراض لأنفسها .

فإن قيل : أليس الخلق يختص بما لا يزال ويمتنع في الأزل ، فكذلك قبول الأعراض يثبت فيما لا يزال ولا يثبت في الأزل . وزعم (١) أن التقسيم الذي ذكرناه ، ينعكس علينا فيما ألزمه ، وهذا الذي قاله باطل من أوجه : أقربها أن الذي أحلناه : لإثبات خلق أزلي ، وهو مستحيل أبداً ، إذ الأزلي ما لا أول له ، والخلق ما افتتح لإيجاده ، والجميع بينها تناقض .

والذي جوزناه خلق مفتتح ، فحيث تصور (٢) ذلك يجوز . ثم إذا تصور ، وكان مفتقراً إلى قصد قاصد واقتضاء مقتض ، وخصمنا يزعم أن الأعراض يقبلها الجواهر من غير مقتض فيما لا يزال ، فاستبان افتراق مذهبنا .

ثم نقول : لو تجوزنا ففاننا [إن] ثبت (٣) الخلق بالقدرة لنفسه ، لم يلزمنا فيه ما يلزمكم لو قلتم إنه قبل العرض لنفسه ، فإنكم لو قلتم ذلك ، لزمكم لإثبات ذلك في الأزل ، إذ أثبتتم أنفسها في الأزل . ونحن لم نشأت للخلق قبل حلوله نفسها ، فيلزمنا (٤) ما لزمكم ، فاستبان لإدفاع السؤال من كل وجه .

(٢) ب : فحين يتصور

(٤) ب : فلزمنا

(١) أ : وزعموا

(٣) ب : يثبت

ولأن منهج الخصم ، فاثبت مخصصاً للجواهر بحكم قبول الأعراض ، فقد أجابنا إلى أقصى الغرض ، حيث أثبت مدبراً مخصصاً ، وكفانا مؤونة التطويل ، وعاد الكلام معه إلى المنهج الذى تكلم به الإسلاميون (١) ، إذا جوزوا تعرى الجواهر عن بعض الأعراض أو عن جميعها ، فهذه جمل مقنعة في الرد على الدهرية .

فصل

[في استحالة تعرى الجواهر عن الأعراض]

يشتمل على الرد على المنتمين إلى الإسلام المجوزين عرو الجواهر / عن بعض ٩٢
أجناس الأعراض .

فن أوضح الدلالة على استحالة عرو الجواهر عن الأعراض ، لإتفاق الكافة على استحالة خلوها منها مع قيامها بها . فكما استحال ذلك بعد قيام الأعراض ، وجبت استحالته في مفتتح الفطرة .

وسبيل تجويز الدلالة أن نقول : إذا أحلتم عرو الجواهر عن الأعراض بعد قيامها بها ، فلا تخلون إما أن تقولوا : إن ذلك لنفس الجوهر ، فيلزمكم طرد ذلك في أول الخلق أيضاً . وإما أن تقولوا : إن الجوهر لا يخلو عن الأعراض لقبوله لها ، فيلزم طرد ذلك في أول الخلق أيضاً . وإن قلتم : إن الجوهر إنما لم يخل عن الألوان بعد قيامها ، لأن اللون الذى قام به أولاً ، لا يعدم إلا بطرو ضده ، ثم لا يعدم الضد الطارىء إلا بطار آخر ، فلا يخلو الجوهر عن لون أو ألوان متعاقبة . وهذا ما عليه معولهم في إحالة تعرى الجواهر من الألوان بعد قيامها بها . وهذا غير سديد لوجهين :

أحدهما : أن ما قالوه من عدم الشيء بضده بنى على فاسد أصلهم ، وهم غير

(١) أ : الإسلاميين

مساعدين عليه . على أنا لو نقول : لو سألناكم ما قلتموه جدلاً ، لم يكن فيه مستروح ، إذ البياض السابق إلى الجوهر يعدم أولاً ، ثم يعقبه السواد بعد عدم البياض . ولستم تقولون إن وجود البياض لا يلتقي إلا بعد وجود السواد ، إذ لو قلتم ذلك ، والتزمت اجتماع الضدين ، لاستثبت (١) لكم ما قلتموه (٢) ورمتموه من توقف انتفاء كل لون على وجود ضده . وإذا لم تقولوا ذلك ، وزعمتم أن عدم البياض يسبق وجود السواد ، فلا أثر إذاً لوجود السواد في إعدام البياض . فهلا قلتم : إن البياض يعدم ، ويمحور أن لا يعقبه سواد ، مصيراً إلى جواز تعري الجواهر ؟ وهذا لا مخلص لهم منه . وهو مطرد على كل فريق من البصريين والبغداديين في جملة ٩٣ أجناس الأعراض / .

وما نستدل به على البصريين أن نعتبر الألوان بالأكوان . وسنزيل (٣) الاعتبار أن نقول : قد أعطيتهمونا استحالة تعري الجواهر عن الأكوان ، فلا يخاو : إما أن يكون ذلك لقبول (٤) الجوهر الأكوان أو لنفس الجوهر . فإن كان لقبوله لها ، فهذا الوفق متحقق في الألوان ، فالتزموا قبول ما قلتموه في الأكوان . وإن زعمتم أن ذلك لنفس الجوهر ، فنفسه بالإضافة إلى الأكوان كنفسه بالإضافة إلى الألوان ، إذ لا ينفصل قول من قال : الجوهر لا يخلو عن اللون لنفسه ، من قول من قال : إنه لا يخلو عن الكون لنفسه ، والقولان متماثلان قطعاً . فإما أن يبطلا أو يمسحاً ، وليس صحة أحدهما أولى من صحة الثاني .

وإن زعم الخصم أن استحالة تعري الجواهر عن الأكوان معلوم ضرورة .

قلنا : هذا لا يقدر في الدليل ، فإن المنظور فيه ، المستدل عليه ، يعتبر بالمعلوم ضرورة .

(٢) ب : — واو

(٤) ب : القبول

(١) أ : لاستثب

(٣) ب : فسيل

على أنا نقول لخصومكم : ادّعى (١) مثل ذلك في الألوان ، فإن أجسام العالم لو تركبت جملتها ومشتملت (٢) بين عيني شخص ، وتعلقت بها رؤيته ، فلا بد أن تكون على هيئة ، ولون ، ومنظرة مخصوصة ، بحيث لو قدر طرأ ألوان آخر عليها ، لاختلف المنظران (٣) ، كما يختلف منظر الأبيض والأسود ، فقد استوى القولان .

والكعبى وأشياعه يدعون من الضرورة في الألوان ما ادعاه البصريون في الأكوان . وإن زعم الخصم أن الجوهر يتضمن الأكوان ، ولا يتضمن الألوان ، لم يكن تحت هذا القول معنى ، إذ لا معنى للتضمن (٤) إلا استحالة التعرّى عن الأكوان ، قال محمول القول إلى أن الجواهر لا تتعرّى عن الأكوان ، وتتمرّى عن الألوان . وهذا رجوع إلى محض الدعوى .

وبما تشبّث به القاضى رضى الله عنه في « الشرح » أن قال : تعاقب الأعراض على الجواهر لازم ، ويستحيل المصير إلى إبطاله لتجويز التعرّى عن الأعراض ، كما يستحيل المصير إلى تجويز اجتماع المتضادات لما فيه (٥) من إبطال تعاقب الأعراض . وسبيل التحرير / أن يقال : لما استحال بطلان التعاقب باجتماع المتضادات في حال . ٩٤ لمستحال ذلك في كل حال . فكذلك إذا استحال بطلان تعاقب الأعراض بالتعرّى عنها بعد قيام الأعراض بالجواهر ، وجب أن يستحيل ذلك ابتداءً ، ووجه القول فيه كما سبق .

و (٦) من ذهب مذهب الكعبى ، قامت عليه الأدلة الموجهة على البصريين ، وخص بما يوجه على الملحدة في الأكوان ، ولا معنى لإعادته .

-
- | | |
|--------------------------|----------------|
| (١) ب : ادعاء | (٢) ب : مثل |
| (٣) ب : لاختلاف المنظران | (٤) ب : التضمن |
| (٥) أ : لما فيه . مكررة | (٦) أ : — واو |

وأما الصالحى ، فتوجه عليه الأدلة المقسامة على الدهرية و^(١)الإسلاميين ، ويخص بضرب من الإلزام لا يحيط له منه ؛ وذلك أنا نقول : إذا جوزت تعرى الجواهر عن الأعراض ، فكيف تستدل على حدث الجواهر ، إذ لا مسيل إلى معرفة حدثها سوى ما قدمناه ، وكل مذهب يسد باب الاستدلال على حدث الجواهر ، فهو مردود .

وبما يعم كافة مخالفينا من المنتسبين إلى الإسلام أن نقول : قد اتفقنا على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى ، ولا دليل على ذلك إلا أن يقال : لو قسب^(٢) الحوادث لم يخل منها ، وأنتم أفسدتم ذلك على أنفسكم . ولو حاولوا لإثبات مرامهم بطريقة أخرى ، لم يجدوا إليها سبيلا .

وقد ذكر الأستاذ أبو بكر والأستاذ أبو اسحق طريقة فقالا : إذا أدرك المدرك جوهرآ ، ثم قام به سواد ، فأدركه مع السواد ، فيعلم تفرقة ضرورية بين حالتي الجوهر ، ولا تتعاق التفرقة إلا في شيئين . فدل أن التفرقة تعلقت بالسواد ولون آخر قبله ، إذ يستحيل أن تتعاق التفرقة بذات الجوهر والسواد ، إذ لو تعلقت التفرقة بهما لأدركهما المدرك مع استمرار السواد القائم بالجوهر . فوضح أن التفرقة المدركة بين حالتي الجوهر لم ترجع إلى ذات الجوهر والسواد ، وإنما رجعت إلى السواد ولون آخر قبله .

وهذه الطريقة مدخولة عندى من وجيهين : أحدهما أن للقائل أن يقول : إن التفرقة على الوجه الذى ادعيتموه غير مسلم^(٣) [بها] ، بل أقصى ما فيه أن نرى الجوهر وحده ، ثم نرى معه لونا^(٤) ، فنفصل بين رؤية شىء واحد وبين رؤية شيئين .

(١) أ : — واو

(٢) ب : قبل

(٣) ب : مسلة

(٤) أ ، ب : لون

والوجه الآخر أننا نجوز أن يخلق / الله لنا إدراكاً (١) متعلقاً بالجواهر ٤٥
دون لونه ، ثم يخلق لنا إدراكاً متعلقاً بلونه . والإدراك أولاً لم يتعلق بحال
الجواهر وعرض زائد عليه ، وهذا لازم لا يحيص عنه . فهذه حمل مقنعة في
إثبات ما رمناه .

فصل

مشتمل على ذكر شبه المخالفين

لعلهم أحسن الله إرشادكم أن معظم شبه مخالفينا ترجع إلى طريقة واحدة ،
وهي أنهم قالوا : الجواهر والعرض موجودان متغايران محدثان ، لا يوجب
أحدهما الثاني ولا يقتضيه . وسبيل كل فعلين صادريين من الفاعل أن يجوز ثبوت
أحدهما دون الثاني ، إذ الفعل يصدر على اختيار الفاعل ، ويستحيل أن يوجب
أحد الفعلين إحداث الفعل الآخر ، واعتبروا ذلك بالعرضين والجوهرين .
فنقول : إذا صدر هذا عن البصريين في الألوان ، انتقض عليهم في الأكوان .
وإن صدر عن البغداديين في الأكوان ، بطل بالألوان . وإن صدر من الصالحى ،
فيبطل من أوجه أقربها : إن الذى قاله فى الجوهر ينعكس عليه فى العرض ، ويلزمه
تجويز عرض بلا جوهر لصدور العرض على إختيار الفاعل .

ومما يوضح فساد ذلك : أن فعل السواد يمنع من فعل البياض ، مع تحقق
الاختيار فى العرضين . فلئن لم يبعد امتناع أحدهما بالثانى ، لم يبعد لزوم
أحدهما عند ثبوت الثانى فى محل التنازع .

فإن قال : إن اجتماع الضدين من المستحيلات ، ولا يوصف القادر بالاقتماد
على المحال .

(١) أ : إدراكنا

قيل : وكذلك وجود الجوهر دون الأعراض مستحيل لما قدمناه ، فكذلك استحالة جواهر لا تجتمع ولا تفرق .

ومما يوضح فساد ما تمسكوا به : أن الحياة شرط في ثبوت العلم ، ثم العلم والحياة فعلا ، فهلا ثبت العلم دون الحياة على قضية مذهب الخصم ؟

ومما نعارضه به أن نقول : من قامت به آلام وأسقام ، وانتفت عنه الآفات المانعة من العلم ، فيعلم ما قام به من الألم لا محالة . فلئن لم يبعد اقتران العلم والألم وجوباً ، لم يبعد ذلك في الجوهر والمرض .

٩٦ وما يتعلقون به : التمسك بضروب لا معنى للاستدلال / بها ، منها : أنهم يقولون الماء والهواء لآلون لهما ، والحجارة والخشب وقشور الجوز واللوز ونحوهما لا طعوم لها ، وكل ما ذكره باطل .

فأما الماء فلا ينكر لونه إلا معاند . بيد أنه اختص بلون مخالف لسائر ألوان الأجسام . وفي الناس من قال : إنه على لون البياض ، ويظهر ذلك بأن يقطر الماء من علو إلى سفلى ، فيتبين أنه على لون البياض . وهذا كلام في تفصيل اللون وأصله معاوم قطعاً . ولو ساغ إنكار لون الماء ، لما ساغ إنكار البياض وماءه من الألوان . وأما الهواء فمن الناس من قال إنه غير مدرك في وقتنا ، ومنهم من قال إنه مدرك مرئ . فمن نفي كونه مدركاً ، سقطت عنه الطلبة في لونه . ومن أثبت كونه مدركاً — وهو الصحيح — أثبت أنه ذا لون ، وزعم أنه إذا جنّ الليل ، أظلم الهواء ، وضرب لونه إلى السواد ، وإذا أضاء النهار^(١) أضاءت أجزاء الهواء وضربت إلى البياض ، وكل ذلك تكلف . فإن أكثر ما فيه أن يسلم الخصم أننا لم ندرك لون جوهر ، ولا يدل عدم إدراكنا له على انتفائه ، فإنما ندرك ما يخلق لنا إدراكه .

وأما ما ذكره من نفي الطعم عن ضروب من الأجسام ، فساقط ضرورة

(١) ب : أنهاره .

وبديهية . فإن الحجر لو سحق واستمقت (١) سحقته ، لأدرك طعمها ، وكذلك القول في كل ما ألزموه .

ولو سلمنا لهم جدلاً ما راموه ، لما كان فيسه حجة ، لما قدمنا من أن عدم الإدراك لا يدل على عدم المدرك . فهذه جملة شبههم ووجوه التقصى عنها .

واعلموا أنه لا مطمع للمعتزلة في إثبات هذا الذكر ، مع تناقض أقوالهم وتنافرهما ، على ما اشتمل الفصل عليه ، فلم يطرد لهم إذاً أصل من الأصول المقدمة ، أعاذنا الله من المتناقضات في (٢) أصول الديانات .

القول في الأصل الرابع

وهو يشتمل على إثبات استحالة حوادث لا أول لها

والذى يحقق ذلك أوجه : أقربها ما ذكره شيخنا رضى الله عنه ، وذلك أنه قال : من نفي الأولية على الحوادث ، وزعم أنها لم تزل متعاقبة آحاداً ، ثم تقدر الفراغ منها ، وتحقق تصرمها ، فقد جحد الضرورة وبديهية العقل / وذلك أن ما لا نهاية ٩٧ له لا عدد يحصره ، ولا مبلغ يضبطه . [و] يستحيل بضرورة العقل . - قطعاً (٣) - أن تمضى الآحاد على إثر الآحاد تواليًا وتعاقباً ، ثم يفضى ذلك إلى انقضاء ما لا نهاية له . فهذا معلوم بطلانه ، مدرك فساد بديهية . وأقرب الأمور فيه : أن الجمع بين نفي النهاية والمصير إلى التناهي تناقض لا ينكره لبيب . فإذا وضح ذلك قلنا للدهرية : من قضية أصابكم أنه انقضى قبل الدورة التى فى وقتنا هذا دورات لا نهاية لها ، فإذا انقضت ، فقد انتهت . وكيف ينتهى ما لا يتناهى واحداً واحداً ، وههنا ما لا يستريب فيه منصف .

وربما عبّر شيخنا عن ذلك فقال : شرط كل حادث على أصول الدهرية أن

(١) أى ابتلعت (٢) ب : و (٣) أ ، ب : وقطعاً

ينقضى قبله آحاد ما لا نهاية له . ومآل (١) ذلك في التحقيق يرجع إلى أنه لا يحدث حادث إلا بعد أن ينقضى ما لا ينقضى . ومن ذلك قال أهل الحق : إن في تقدير حوادث لا نهاية لها (٢) نفي لجملة الحوادث ، فإنها لو ثبتت ، لكان كل واحد مشروطاً بمحال ، وهو انقضاء ما لا ينقضى قبله ، وكل ما علق ثبوته بمحال ، كان محالاً . وهذه الطريقة مغنية في إثبات ما نرومه .

ثم سلك أئمتنا طرقاً في الحجاج : منها أن قالوا : من أثبت الحوادث ، ونفى الأولية فيقسم عليه القول ، ويقال له : نفي الأولية لا يخلو : إما أن يرجع إلى موجود واحد ، وإما أن يرجع إلى موجودات . فإن رجع ذلك إلى موجود واحد ، أثبتوه في الأزل ونفوا أوليته . فقد أثبتوا قديماً لا أول له ، وأثبتوا حوادث متناهية لها أول . واستبان أن الذي نفي عنه الأولية ليس من الحوادث ، بل هو متصف بالقدم في نفسه ، وما هو من الحوادث ، فالنهاية والبدائية لازمتان له .

وإن زعم الخصم أن نفي الأولية يرجع إلى موجودات ، ولا يتخصص بموجود واحد ، كان ذلك واضح البطلان . فإن كل حادث له أول . فينبغي أن يصرف نفي الأولية إلى ذات أزلية ، وإثبات حادث أزلي تناقض لا خفاء به .

وما تمسك به الأئمة أن قالوا : حقيقة الحادث : الموجود الذي له أول . ٩٨ فإذا كان / هذا حقيقة الحادث الواحد ، فحقيقة الحوادث : هي التي لها أول . إذ الحقائق لا تختلف بانضمام آحاد إلى أفراد . والذي يقرر ذلك أن الجوهر الواحد إذا كان من حقيقته التحيز ، فالجواهر متحيزة إذا ثبت كون الجوهر الواحد متحيزاً .

وقد التزم بعض الأغبياء على ذلك سؤالا فقال : قد ثبت لحالة الاجتماع من

الحكم ما يثبت في الانفراد ، فإن الواحد لو أخبر عما شاهده ، لم يقتض إخباره العلم بالخبر ، ولو أخبر عدد التواتر عما شاهده ، تضمن إخبارهم العلم بالخبر فرقاً بين الأفراد والاجتماع ، وهذا خاف من الكلام مرذول . وذلك أن الذي تمسكنا (١) به مرتبط بالحقائق ، والذي ألزمه السائل ليس من قبيل الحقائق . وذلك أن إخبار أهل التواتر - ليس يوجب العلم بحقيقته (٢) - راجع إلى أجناس المخبرين أو إلى أجناس إخبارهم ، ولكنه منوط بإطراد العادة . ويجوز في المعقول تقدير انخراق العادة في إخبار أهل التواتر ، حتى لا يعلم الخبر . وإذا سبق المقتضى الانقضاء ، وجب متأخر عنه ، وإذا تأخر عنه ، كان له أول منه ابتداء . والمنقضى الذي سبقه له أول أيضاً ، لأنه قبل الانقضاء ، والانقضاء يعقبه . وإذا (٣) تقدم الانقضاء منقض ، وجب أن يكون لهما أولان ، وهذا موجب تناهيهما . فسوزانة وزان الحركة ، فإنها أبدأ مسبوقة بأنها تفريغ جهة وإشغال أخرى . والتفريغ لا بد أن يسبق بإشغال ، فهي أبدأ مسبوقة ، وهي أبدأ لها أول . كذلك ما هنا في الانقضاء المسبوق بمنقض عند إخبارهم . وكذلك يجوز تقدير إطراد العادة في أن نعلم صدق الخبر الواحد إذا كان صادقاً . فاستبان خروج ما ألزمه السائل عن غرضنا ، بل الذي أردناه لإيضاح حقيقة ، والحقائق لا تختلف بالانفراد والاجتماع .

ومن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا ، فقد انقضى قبله ما لا نهاية له ، ولو فرضنا قولنا في الوقت المتقدم على وقتنا بأحقاب ودهور ، لقال الخصم فيه : إنه انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يزال يقدم الوهم ويقدر (٤) الانقضاء قبله . ويجزنا هذا الكلام إلى أحد أمرين كلاهما ينقضان أصول الدهرية .

(١) أ : تمسك

(٢) أ : بحقيقة

(٣) ب : فإذا

(٤) ب : ويقرر

أحدهما أن نقول : ينتهى الوهم إلى وقت يقال فيه الآن ينضرم ما لا يتناهى ، حتى لا يتحقق هذا القول قبل ذلك الوقت . فإن ارتضى الخصم ذلك ، كان باطلا بضرورة العقل . فإننا نعلم أن تقدير وقت قبيل ذلك الوقت المعين الذى فرضنا ٩٩ الكلام فيه ، كتقدير ذلك / الوقت ، وليس أحدهما أولى من الثانى ، ثم كذلك القول فى وقت قبله إلى غير أول .

والذى يوضح ذلك : أنا لو خصصنا ذلك بوقت معين ، لزم منه ، إذا نفى قبل هذا الوقت ، حادث واحد ، فالذى قبله متناه ، وما كان متناهياً ، لا يصير بواحد غير متناه ، وهذا معلوم ضرورة وبديهية . فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول : إنما نلتهى فى تقديمنا أو هامنا إلى وقت يقال فيه : انقضى قبله ما لا يتناهى ، ولا يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت ، فقد وضح بطلان ذلك .

وإن زعم الخصم أن لا نلتهى فى الحكم بانقضاء الحوادث إلى أول لا يتعدى ولا يتجاوز ، وأن حكم الانقضاء تحقق أزلاً من غير أول ، فإن قال ذلك : اتضح تناقض قوله . فإن الذى يتحقق من غير أولية ، لا يتصور أن يقع قبله شيء ، حتى يكون مسوقاً به ويكون المتقدم عليه سابقاً له . إذ ما لا أول له لا يسبق ، فكيف يتحقق قبل الانقضاء المحكوم به فى الأزل حوادث ، ثم انقضت . ولا تناقض يزيد على الحكم بإثبات حادث قبل الحكم فيه بانقضاء أزلى . وهذا تصريح بتقديم الحادث على الأزل ، وهذا باطل بضرورة العقل .

قال عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى : هذه الطريقة التى طردناها (١) مقتضية مجتلبة مما أشار إليه المشايخ رضى الله عنهم ، فما تركوا مما مهدوه من قواعد العقائد مضطرباً بالتأخرين ، ولكنى لم أر هذه الدلالة على هذه الصيغة المتقدمين ، وهى بما ألهمنى الله تعالى لتحريرها ، ولو لم يكن فى كتابنا هذا سواها لكان بالحرى

أن يغتبط به . فإن جملة مذاهب الدهرية تستند إلى إثبات حوادث لا أول لها ،
وفي إيضاح إفساد ذلك تصريح بمنع عقائدهم بالنقض والرفض .

ولم نذكر هذه الكلمات متمدحين ، بل أوردناها^(١) لتمييز بين هذه الطريقة وبين
ما عداها ، ولا نجرى جميع الأدلة بجرى واحد في الوضوح والخفاء . وقد ذكر
الأمثلة جملة من الأمثلة في تحقق هذا الأصل نحو قول بعضهم إلى المعلق حدوثه / ١٠٠
بتقدم حدوث ما لا يتناهى عليه : يستحيل ويفضى إلى منع تصور الحدوث .
وضربوا لذلك مثالا فقالوا : إذا قال القائل لمن^(٢) يخاطبه : لا أعطيك درهما
إلا أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً إلا أعطيك قبله درهماً . فلا يصح
منه إعطاء درهم ولا دينار على قصد شرطه . وهذا ونحوه يندرج تحت^(٣)
ما قدمناه من الطرق ، فلم نستحب الإطناب في إيراد الأمثلة ، فإننا شرطنا في
كتابنا هذا التعرض للمقاصد من غير إخلال بها ، والإضراب عن التطويل بتكثير
الأمثلة والعبارات ، والله ولي التوفيق .

فإن قال من الملحدة قائل : إذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها ، لم يبعد إثبات
حوادث لا أول لها ، وأشاروا بذلك إلى تجويز توالى الحوادث من غير انقضاء
وتصرم . وهذا الذى ذكروه ساقط من أوجه : أقربها أنه ادعاء مجرد ، والكلام
في حكم النظر لا يخلو : إما أن يكون دليلاً ، وإما أن يكون قدحاً واعتراضاً .
والذى ذكروه خارج من القسمين ، فإن ما قدمناه من الأدلة لا يقدر على شيء
منها ما ذكروه والذى أبدوه لا يصلح أن يكون دليلاً ، فإنه اقتصار على دعوى
مجردة ، ومعارضة لفظية من غير رعاية المعنى . وهذا القدر كاف في الانفصال ،
ولكننا نتعدها فنقول : حقيقة الحادث ما له أول . ففي نفي الأولية نفي حقيقة
الحدوث ، وليس حقيقة الحادث ما له آخر ، فانفصل أحد الكلامين عن الآخر
ووضح الفرق بينهما . ثم نقول : إنما الذى أنكرناه انقضاء ما لا يتناهى آحاداً

(١) أ ، ب : أوردناه (٢) : أن ب (٣) ب : بحيث

وتعاقباً ، وأحلنا أن ينقضى ما لا نهاية له بمرور الواحد بعد الواحد ، وقطعنا استحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود ، وهذا مستنكر فيما ألزمتوه . فإن الحوادث إذا كان لها مفتتح ، ثم كانت تتعاقب ، ولا يدخل في الوجود إلا محدود ، ولا ينقضى إلا محدود ، فلو ألزمتونا في هذا الطرف انقضاء ما لا نهاية له ، لكان ١٠١ قادحاً . وقد وضح أنه لا ينقضى إلا ما له نهاية ، وان دفع ما راموه . / والذي يوضح ما قلناه : إن خصومنا وإن سـوغوا حوادث لا أول لها ، ثم وصفوها بالانقضاء مع انتفاء النهاية عليها ، فلا يسوغون لإثبات حوادث لها أول ، ثم يتعاقب منها ما لا نهاية له . فالذى ألزمتونا بما أقروا بإنكاره مع تجويزهم غيره . فقد راموا الجمع بين شيئين ، مع اعترافهم بافتراقهما . وهذا القدر كاف في إيضاح ما رمناه .

وضرب بعض الائمة للفرق مثالا فقال : نظير انقضاء ما لا ينقضى ، قول القائل : لا أعطيك درهماً إلا أعطيك قبله درهماً ، فيستحيل منه الإقدام على إعطاء درهم على موجب شرطه . ونظير ما ألزمتونا في الآخر : لا أعطى درهماً إلا أعطى بعده آخر ، وذلك غير ممتنع . وذكروا سوى ما قلناه . وأحسن الأمثلة ما أوردناه مع الاستغناء عنه ، فإن مراننا أوضح من أن يحتاج فيه إلى عضده بالأمثلة .

فصل

[في أن للجواهر أولاً]

إذا ثبتت الأعراض وثبت حدثها ، وثبتت استحالة تعرى الجواهر عنها ، واستبان أن للحوادث أولاً ، فيخرج من مضمون هذه الأصول : أن الجواهر لم تعر عما له أول ، وإذا لم تعر عنه ، لم تسبقه ، إذ لو سبقته لكانت عارية عنه ، وما لا يسبق ما له أول ، فله أول . ولو خيلنا (١) وقضية ترتيبنا في الكتاب ،

لا كتفينا في هذا الفصل بهذا القدر ، ولكن جرى رسم المحققين بإيراد أسئلة واضح
لإدفاعها . وقد أشار القاضي رحمه الله في « الشرح » إلى بعضها (١) ، فلم نجد بداً من
الإشارة إليها .

فإن قال قائل : ما قلتموه لا يدل على تعيين أول للجواهر تخصيصاً بوقت ، فإذا
لم يدل على تعيين وقت حدثها ، فينبغي أن لا يدل على أصل حدثها على الجملة . وهذا
من ركيب القول ومردوله . فإن الذي قلناه يستند إلى العلم الضروري ، ويتضح
مراحمنا فيه بتقسيم البديهي مع تقرير ثبوت الأصول الأربعة . فإنه إذا وضح أن
الجواهر لا تخلو عن الحوادث ، ولها أول ، فلا تخلو الجواهر إما أن تقدر قبل
الحوادث ، أو تقدر مع الحوادث ، غير متقدمه عليها ولا متأخرة عنها ، أو تقدر
متأخرة عنها . فإن قدرت متقدمة ، / فقد عريت عن الحوادث ضرورة على هذا ١٠٢
التقدير . وإن قدرت مقارنة ، فلم تكن الجواهر إذاً موجودة قبل الحوادث . وإذا
لم تنف وجودها قبل الحوادث ، وتحقق وجودها مع الحوادث ، فقد بان أنها لم تكن
فكانت ، وهذا معنى الحدوث . وإن قدرت الجواهر متأخرة عن الحوادث ، ففيها ثبوت
ما نرومه من تأخرها ، وثبوتها بعد أن لم تكن . ولكنه يجر إلى أصل باطل وهو
إثبات الأعراض قائمة بأنفسها . وقد قدمنا الدليل على بطلان ذلك . فاستبان أن
كلامنا يستند إلى العلم الضروري ، فلا نقبل عليه شيئاً من الترهات ومعارضات العبارات .

على أنا نقول : ليس من شرط معرفة الشيء تعيين (٢) وقته . والذي يوضح
ذلك : صحة معرفة افتقار الكتابة إلى الكاتب ، والبناء إلى الباني ، مع الذهول عن
الوقت الذي اتفق فيه البناء وتقدرت فيه الكتابة . فكذلك (٣) الحدوث يعلم على
الجملة ، وإن لم يتعين الوقت . فالذي يوضح ذلك أن الأعراض حادثة على الجملة ،
وإن لم تتعين أوقات حدوثها . فإن لم يبعد ذلك في الأعراض ، لم يبعد فيما قارن
الأعراض ، ولم يسبقها . والتحقيق فيها : أنا عرفنا حدث الأعراض على الجملة .

(١) ب : تعميمها . (٢) ب : تعيين . (٣) ب : وكذلك

وثبوت الأولوية لها ، فعرّفنا حدث ما لا يعرّى عنها على الجملة . ولو تعين لنا وقت أول حادث ، لتعين لنا وقت حدوث ما قارنه ولم يسبقه . ووضوح ذلك يغنى عن الإطناب فيه .

فإن قال قائل : الحوادث التي نراها طارئه على الأجسام في وقتنا ، لا تدل على حدث الأجسام . والحوادث التي قبل هذه مثلها ، فإذا لم يدل بعضها ، لم يدل سائرهما . وهذا ركيك واضح البطلان . وكذا نحاول بمثل هذا الكلام رد ماثبت ضرورة . وسيل لي بحساب الانفصال أن نقول : الحوادث التي في وقتنا وقعت الجواهر قبلها ، فلم تدل على حدثها ، وأول الحوادث لم تسبقه الجواهر ، فدل على حدثها . فوضح الانفصال عن السؤال . وما / يهذون به في الأصلين ، معارضات لفظية لا محصول لها : منها أنهم قالوا : لو لزم القول بأن ما لا يعرّى من الحوادث حادث ، لزم أن يقال ما لا يعرّى عن الأعراض عرض ، وما لا يعرّى عن الألوان لون ، وما لا يعرّى عن المنقضيّات منقض (١) ، وما لا يعرّى عن ما لا يبقى ، فغير باق .

وسيل الجواب عن جميعها وجهان : أحدهما : الإمتناع عن قبول المعارضات عند استناد الدعوى إلى البداهة والضرورات . فإننا أوضحنا أن ما لم يتحقق وجوده قبل حادث ، ولم يكن متقدما عليه ، ثم كان مقارنا له ، فقد ثبت ضرورة أنه لم يكن فكان . ومن رام في ذلك لنا قدحا مع تسليم الأصول ، لم يتقبل منه ، ونزل قوله منزلة مغالطات أهل السفسطة عند إنكار المشاهدات ، وجحد المحسوسات .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : ما لا يسبق الحوادث ، فقد شاركها (٢) في حقيقة الحدوث . فإنه من حيث لم يسبق الحوادث فقد تأخر ، وكان بعد أن لم يكن . ومن حكم الحادث أن لا يسبق على الإطلاق ، فلما شارك ما لا يعرّى عن الحادث الحادث فيما يؤول إلى حقيقة الحدوث ، لزم الحكم بحدوثه .

(٢) أ ، ب : شاركه

(١) أ : منقضي

وإذا قلنا : لا يعرى الجوهر عن العرض ، فليس في ذلك تثبيت مشابهة بينهما في حقيقة الأعراض أو حقيقة الجواهر . وكذلك إذا قال القائل : لا يعرى الجوهر عما لا يبقى ، فليس في عدم عرويه مما لا يبقى ، تشريك بينه وبين ما لا يبقى في حقيقة نفي البقاء . فلم يلزم الحكم بنفي البقاء عن الجوهر من حيث لم يعر عن المنقضيات غير ، الباقيات^(١) . ولا معنى لبسط القول فيما هذه مسيله . ولولا إشارة القاضى رضى الله عنه إلى هذه الاعتراضات ، لاقتضى ترتيب الكتاب الاضراب عن مثل هذا الكلام .

فصل

يشتمل على ذكر شبه الملاحظة

أعابوا عصمكم الله أن مجارى كلام الدهرية تنحصرها أربعة أقسام : أحدها تقدم / ١٠٤ الفراغ منه ، وهو تعرضهم للقدح في الأصول الأربعة المنبئية إليها ثبوت حدوث العالم ، وقد قدمنا من كلامهم ، وانقضى^(٢) ، بما فيه مقنع .

والقسم الثانى ، من شبههم يتم عمل بالتعرض لنفي الصانع ، ولهم في ذلك طريقتان : أحدهما المصير إلى أن اثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحوادث على ما يصير إليه الاسلاميون ، غير معقول . والطرق الأخرى^(٣) تتعان بالتعديل والتجويز ، فإنهم ربما يقولون : فعل ما لا يتضمن ضرراً ونفعاً^(٤) إلى الفاعل ، ولا يدفع ضرراً عنه من قبيل العبث والسفه إلى غير ذلك من مضاربهم في الحكمة والسفه . ومنستقصى الكلام عليهم في الوجهين إن شاء الله عز وجل .

والقسم الثالث يشتمل على الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير رعاية وجه في الجمع بينهما ، وذلك أنهم يقولون : إذا لم يصادف الفلك إلا دواراً ، لزم الحكم

(٢) ب : انفصالنا

(٤) أ : ضرر ونفع

(١) ب : الباقيات

(٣) ب : الآخر

بذلك أبدأ . ولإنا إن^(١) لم نشاهد دجاجة إلا من بيضة ، وإنساناً إلا من نطفة بين ذكر وأنثى ، نزم الحكم بذلك فيما غاب عنا . وهذا الذى ذكره خروج عن المعقول .

وأول ما يفاتحون فيه الطلبة . فيقال لهم : أتعلون^(٢) ما ادعيتموه من الاستشهاد بالشاهد على الغائب ضرورة أم تعلونه نظراً ؟ فإن زعموا أنهم يعلمونه ضرورة ، سقطت مكالمتهم ، ورفضت محاجتهم . ثم لم يسلبوا بأن يعارضوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا ما ذكره نظراً ، طولبوا باظهاره . فلا يجدون إلى ذكر طريق فى النظر بعد ذلك سييلاً .

ثم نقول : لو صح ما قلتموه ، لزم على طرده أن يحكم بنفى المانعات ، من لم يرها . ولو قدر أقوام مكفوفون فى بعض جزائر البحار ، أو كانوا مدة فى قطر من الأقطار ، فليزم أن يحكموا بنفى الأبصار طرداً لما ذكرتموه . فإن يابوا عما ألزموا ، كان ذلك نقضاً منهم لما مهدوه . وإن طردوا ، استبان أن الاستشهاد اذن بالشاهد على الغائب من غير تحرير وجمع ، لا يفضى إلى العلم . وفى الاستشهاد عليهم بالنواقض متسع ، وفيما قلناه مقنع .

١٠٥ على أنا نقول : لو قلب قالب / عليكم دعواكم ، لم تكونوا أسعد حالاً منه . فإن قائلاً قال : ما غاب عن المشاهدات ، ينبغى أن يقدر على خلاف صفات المحسوسات ، من حيث اختلفت بالذهاب عن الإدراكات ، فما الفصل بين ما قدمته أولاً ، وبين ما أبديناه الآن ؟ فلا يجدون إلى الفصل سييلاً ، ويسقط القولان الفاسدان المتعارضان .

ثم نقول : كيف يستقيم ما ادعيتموه ، وقد أثبت معظمكم فى الأزل الهيولى

والعنصر ، وهو في كونه بسيطاً غير قابل للأعراض مخالف الإدراك بالمشاهدات ، وكذلك الطباع التي هي استقصات العالم وأصولها عند الطبائعيين كانت على التباين في الأزل ، ثم امتزجت وتركبت ، فتركب العالم من تركيبها ، والمحسوس منها الآن على خلاف ما اثبتوه في الأزل ، ولم يستقم إذن من هؤلاء التثبت بالعوائد في المشاهدات مع إثباتهم ما يخالفها .

فإن زعموا أن الاستشهاد بالشاهد على الغائب مما استدل به الإسلاميون ، فلا معنى للنسج منه . قيل لهم : لا سبيل إلى إنكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه ، ولا سبيل إلى طرده من كل وجه ، وإنما يسوغ القول به إذا اجتمع الشاهد والغائب في علة أو شرط ، أو حقيقة أو دليل ، وسنبسط القول في ذلك في مفتتح الصفات إن شاء الله تعالى .

والقسم الرابع من كلامهم يشتمل على ضروب من التويهات تدل على جميعها طريقة واحدة . وهي أنهم قالوا : لو حكمنا بحدوث العالم ، لم يخل إما أن نقول : إنه حادث لعينه ، أو نقول إنه حادث لمعنى . فإن قيل : إنه حادث لعينه ، لزم منه أن يعلم حدوثه ، من يعلم عينه ، وليس الأمر كذلك . وإن كان حادثاً لمعنى ، فلا يخلو ذلك المعنى إما أن يكون قديماً أو حادثاً ، فإن كان قديماً ، لزم الحكم بقدم مركبه ، وفيه القول بقدم العالم . وإن كان ذلك المعنى حادثاً ، فالقول في حدوثه كالقول في حدوث العالم ، فيلزم أن يكون حادثاً لمعنى ويتسلسل القول عند ذلك . ١٠٦

وهذا الذي ذكروه واضح البطلان ، فأول ما يلزمهم عليه أن يعارضوا بمثله في القدم ، فيقال لهم : إذا زعمتم أن العالم قديم ، لم يخل إما أن تقولوا : إنه قديم لعينه ، فيلزمه على مؤدى (١) قولهم أنه يعلم قدمه من يعلم عينه . وإما أن تقولوا إنه قديم لمعنى ، فيتسلسل عليهم القول في قدم المعنى . ثم نقول : قد ثبتت صفة النفس ، ولا يدركها من علم النفس ، وهذا كما أنهم يسوغون أن يعلم الإنسان لونها ،

(١) ب : قود .

ولا يعلم كونه سواداً ، فإن رجع كونه لونا وكونه سواداً إلى عينه ، فإذا لم يبعد ذلك فيما ألزمنكم ، لم يبعد في ما أوردتموه . ويتصل شرح ذلك في أحكام العلوم ، وسندكر فيها جواز كون الشيء معلوماً من وجه مجهولاً من وجه . على أن أئمتنا من صار إلى أن الحدوث ينبيء عن معلومين : أحدهما الوجود ، والثاني العدم المتحقق قبل الوجود . فإذا كان ذلك ، لم يلزم من علم أحدهما علم الثاني ، فاستبان سقوط السؤال من كل وجه .

فصل

[في الرد على بعض القائلين بقدم العالم]

قد قدمنا في إثبات حدث العالم والرد على القائلين بقدمه على الجملة ما فيه غنى (١) . ونحن الآن نذكر تفاصيل أقاويل مخالفي الإسلام ، ونرمز إلى الرد عليها .

فالذي صار إليه أمم من الدهرية : أن العالم لم يزل على ما هو عليه الآن ، فلم تزل دورة قبل دورة ، واقتران الانجيم قبل اقتران إلى غير أول . ثم زعموا أن تأثيرات الفلك تتجدد ، كلها تجددت دوراته المتناسبة . وصار صائرون من هؤلاء إلى ما ذكرناه مع إثبات صانع مدبر . وزعموا أن العالم لم يزل مدبراً بتدبير الصانع ، وهذا ينسب إلى أبرقلس من الدهرية .

وذهب معظم الفلاسفة إلى إبطال القول بحوادث لا أول لها ، فلما أبطلوا ذلك أثبتوا الهيولى والعنصر ، ثم اختلفوا في صفته . فقال بعضهم : كان الهيولى في حكم الموجود الواحد لا انقسام فيه ، وكان عرياً عن الأعراض ، ثم انقسم وتجزأ ، وتركب وتشكل لما قامت به الأعراض .

(١) ب : غناه

وصار صائرون من هؤلاء إلى أن الهيولى جواهر / العالم ولم تزل متعددة ١٠٧
منقسمة ، ولكن كانت بسيطة . وعنوا بذلك عروها عن الأعراض .

وبما اختلف فيه أصحاب الهيولى أن قالوا : ما انقسم الهيولى بعد أن لم يكن
منقسماً ، وتركب صوراً وأشكالاً ، أو قبل الأعراض وكان عرياً عنها .

فمن صائرين منهم إلى أن صار إليه بقوة طبيعية حركية . وصار آخرون إلى
أنه انعمل وانفعل من غير اقتضاء مقتضى وقصد قاصد ، وأثبت بعض منهم (١)
الصانع القديم ، وزعم أن التأثيرات ظهرت في الهيولى بقصد الصانع
واختياره واقتداره .

وذهب بعض مخالفى الإسلام إلى أن أصل العالم الطبائع الأربعة (٢) ، ولم
تزل متناثرة (٣) ثم امتزجت فافتتحي (٤) امتزاجها العالم .

وأثبت بعضهم طبيعة خاصة معدلة جامعة بين الطبائع الأربع . وأثبت آخرون
منهم ما قلناه ، وفضاء قدره مكاناً للطبائع التي هي استقصات العالم .

وذهب الثنوية إلى القول بقدم النور والظلمة ، ثم قالوا : ما زال (٥) متنافرين
تصعداً وتسفلاً ، فكان النور صاعداً ، والظلام متسفلاً ، ثم امتزج منها جزءان ،
فكان العالم من امتزاجهما .

وذهب المرقيونية إلى لإثبات معدل بين النور والظلمة . ثم من مذهب الثنوية
أن النور والظلمة عند الامتزاج (٦) يفعلان العالم قصداً . ومنهم من يقول : اقتضاه

(٢) ب : الأربع

(٤) ب : فافتتحي

(٦) ب . امتزاج

(١) ب : بعضهم

(٣) ب : متناثرة

(٥) ب : ما زال

طبعاً . والنور لو تفرد مزاجه ، لم يقتض إلا الخير ، والظلام لو تفرد ، لم يقتض إلا الشر .

وصار الأشغانية إلى أن الظلام موات يقتضى الشر بطبعه ، والنور حي يقع منه الخير قصداً .

وذهب المجوس إلى القول بقدم النور وحدث الظلام ، ثم اختلفوا في سبب حدث الظلام . فقال منهم قائلون : إنما حدث لشكة خطرت لبعض أشخاص النور ، وكانت فكرة ردية (١) في الصلاة ، فولدت (٢) الظلام ، ثم تركب الظلام شيطانا .

وقال آخرون : إنما تولد الظلام من فكرة متعقبة لبعض أشخاص النور، وكانت فكرة ردية (٣) عبروا (٤) عن رداءتها بالعقوبة ، ثم نعتوها فقالوا : خطر لبعض أشخاص النور ، أنه لو حدث ظلام شرير يناوئى (٥) وينازعنى عزى (٦) ، كيف كان يكون ؟ فتولدت من الفكرة : الظلمة .

وصار آخرون إلى أن الظلمة حدثت بإحداث بعض أشخاص النور ، فإنه أحدثها معاقبة لما (٧) فرطت منه مفارقة ما (٨) يخالف الحكمة .

وعن أبى (٩) زكريا المتطبب (*) أنه قال بقدم المكان والزمان ، والنفس

(١) ب ، رديئة (٢) أ : فتولدت

(٣) ب : رديئة (٤) ب : غيروا

(٥) أ : ناوئى (٦) أ : عزى

(٧) ب : لمن (٨) ب : بما

(٩) أ : — أبى

(*) محمد الرازى (٢٥١ — ٣١١ هـ — ٨٦٥ — ٩٢٣ م)

محمد بن زكريا الرازى (أبو بكر) طبيب حكيم ، كماوى . ولد بالري ونشأ بها ، ثم

والعقل المبدع . فهذه جمل من مذاهب الملحدة .

فأما المنجمون فسنحقد عليهم بابا في أنشاء الكتاب إن شاء الله عز وجل .
وأما تفصيل الرد على الدهرية المثبتين حوادث لا أول لها ، فقد سبق على
أوضح وجه .

[الرد على الفلاسفة القائلين بتقديم المادة]

وأما وجه الرد على الفلاسفة القائلين بالعنصر والحيولى فهو (١) أن نقول : أنتم
لا تقولون إما أن تزعموا أن العنصر الذى أثبتتموه كان جواهر متعددة ، وإما أن
تزعموا أنه متحد الذات غير متصف بالتعدد والانقسام . فإن أثبتتم جواهر وحكمتم
بوجودها ، اطردت عليكم الأدلة التى قدرناها (٢) فى استحالة تعزى الجواهر
عن الأكوان ، وقيل لكم : لا تعقل الجواهر غير متلاصقة ولا متباعدة ،
ولا نعيد ما سبق .

ولإن زعم الخصم أن العنصر متحد الذات ، كان ذلك باطلا من أوجه : أقربها أن نقول :
جواهر العالم وأجسامه متعددة متغايرة ، مدرك تعددها وتغايرها ضرورة وبديهية ، فلا
تخلون بعد ذلك إما أن تزعموا : أن هذه الأجسام كانت موجودة فى الأزل ، أو تزعموا

(١) أ : وهو

(٢) ب : قررناها

== اشتغل بعلم الأكسير وكان فى بدء أمره سائفا ، وكان يغنى ويضرب بالعود ، وسافر إلى
بغداد ، واشتغل بالعلوم العقلية والأدبية ، وأما صناعة الطب فقد تعلمها وقد كبر .. وعمى فى
آخر أيامه وقوفى ببغداد . من تصانيفه الكثيرة : الحاوى فى صناعة الطب فى مقدار ثلاثين
مجلدا ، الطب الروحانى ويعرف بطب النفوس ، الترتيب فى الكيمياء ، ألفه للمجربين وسماه
أيضا كتاب الراحة ، منافع الأغذية وكتاب فى أن للانسان خالفا متقنا حكما . معجم البلدان
ج ١٠ ص ٦ - ٧ سنة ١٩٦٠ وراجع القهسى - سير النبلاء ٩ : ٢٣٢ ، ابن شاكرو
السكرتبي : عيون التواريخ ١٢ : ٢/٦ والقفطى - تاريخ الحكماء ٢٧١ . ٣٧٧

أنها لم تسكن موجودة في الأزل ، أو تزعموا أن الموجود عنصرها وهو عين الأجسام المتغايرة .

فإن زعمتم أن هذه الأجسام المتغايرة المتعددة كانت موجودة في الأزل ، فيجب أن تكون متعددة. فإننا نعلم بضرورة العقل أن من أثبت ذاتين فيما لا يزال، وأثبتهما في الأزل ، فينبغي أن يكونا شيئين موجودين في الأزل .

فإن لم يقل صاحب هذا المذهب ذلك ، وأثبت موجودا واحدا في الأزل ، وموجودين فيما لا يزال ، فقد أثبت فيما لا يزال ، ما لم يثبت في الأزل، إذ من بدائه ١٠٩ العقول أن الاثنين زائد على الواحد ، فاستبان بذلك تناقض القول بقدم الجواهر المتغايرة ، مع المصير إلى لإثبات موجود واحد في الأزل .

وعبر بعض الأئمة عن ذلك بأن قال : إذا زعمتم بأن العنصر واحد ، ثم صار أشياء ، فالأشياء أكثر من موجود واحد ، فكيف يتقرر في العقل لإثبات ما هو أكثر من واحد ، من غير حكم يحدث ما يحدث ؟ وإنما ننفصل [عن] ما يروم بتقسيم . وهو أن نقول : لا تخلون في وصفكم العنصر بالاتحاد (١) أما أن تزعموا أن اتحاد (٢) على منهج اتحاد (٣) الصورة والظل والجسم ، وهو مشتمل على موجودات ، غير أنها متحدة في قضية اسم العنصر ، كما أن الإنسان متحد في موجب لاسم الإنسان . فإن كنتم أردتم ذلك ، فقد أثبت الجواهر مجتمعة متألفة ، وأبطلتم قواكم بتعري الهيولى عن أجناس الأعراض . وإن أردتم بالاتحاد (٤) أن جملة الجواهر تثبت بحيث جوهر واحد على ما صار إليه القائلون بتداخل الجواهر ، فقد سبق الرد على هذه الطائفة بما فيه إقناع .

على أن ذلك لا يخلص الخصم بما أريد به ، فإنه لو ثبت التداخل وسلم جدلا ، وجب الحكم (٥) بأن التداخل لا يثبت إلا لمعنى . إذ الاجتماع إذا لم يثبت إلا

(٢) ب : اتحاد

(٤) ب : بالاتحاد

(١) ب : بالاتحاد

(٣) ب : — اتحاد

(٥) ب : الكلام

لاقتضاء معنى ، فكذلك التداخل . ويلزم عن ذلك التصريح بإثبات المعنى ، وإفساد القول بالتعري عنه .

وإن عنواناً بالاتحاد (١) حقيقته من غير تقدير اجتماع ولا تداخل، ثم زعموا أن الموجودات في وقتنا هي عين ذلك الموجود الواحد الثابت له حقيقة الاتحاد (٢)، فقد جحدوا الضرورة وكفونا مؤونة الحاجة .

ومما نتمسك به أن نقول : إن جاز ثبوت موجودات عن واحد من غير إثبات زيادة ، جاز رجوع الموجودات إلى حكم موجود واحد من غير انفصال (٣) وقد أعطونا استحالة رجوع الأجسام إلى حكم الجوهر الواحد ، ولا فاصل بين الوجوديين ، إذ إثبات موجودات بعد الحكم باتحاد الوجود من غير زيادة في البعد والاستحالة ، كرد الموجودات / إلى حكم موجود من غير نقصان . والذي يوضح ١١٠ ذلك أن الموجودات عند القوم تعنى الجواهر [التي] هي الهيولى ، والهيولى غير هذه الجواهر ، وإذا لم يبعد الاتحاد في أحد الطرفين لم يبعد في الثاني .

ومما يوضح ما قلناه أن العنصر الذي أثبتوه لا يخلو إما أن يكون جرمًا متحيزاً ، وإما أن لا يكون متحيزاً . فإن كان متحيزاً ، فيجب أن يكون مختصاً بجهة وناحية ، ثم يلزم منه أحد أمرين ، وكلاهما منكران (٤) عند القوم . أحدهما : أن يشبها كوناً مقتضياً (٥) اختصاصه بجهة ، فيلزم أن لا يعرى عن الأكون . والثاني : أن يثبت حكم الاختصاص بالجهة من غير مقتض ، وهذا يجر القائل به إلى نفي الأعراض .

وإن زعم الخصم أن العنصر متحيز غير شاغل لجهة (٦) وحيز ، كان ذلك خروجاً عن المعقول . ولو جاز إثبات متحيز لا يشغل حيزاً أولاً (٧) ، لجاز ذلك فيما

- | | |
|-------------------|-------------------|
| (١) ب : بالاجتماع | (٢) ب : بالاجتماع |
| (٣) ب : نقصان | (٤) ب : مستنكران |
| (٥) ب : مقتضى | (٦) أ ، ب : بجهة |
| | (٧) ب : أزلا |

لا يزال ، ويدور عليهم إذا أثبتوا العنصر متحيزاً تقسيم ضروري ، ضاهي تقسيم الاجتماع والافتراق على القائمين بإثبات جواهر متعددة في الأزل . وذلك أنا نقول : المتحيز لا يخلو إما أن يكون مختصاً بجهة واحدة ، أو زائلاً عنها ، وبأيهما اتصف كان موصوفاً بكون ، إذ المختص بجهة ، إذا لم يزل عنها يفتقر^(١) إلى كون ، وهو الذي يسمى سكوناً ، والزائل يفتقر إلى كون وهو الذي يسمى حركة .

فإن قيل : فقد أثبت الجوهر في حال حدوثه غير متحرك ولا ساكن ، فلا تستبعدوا مثل ذلك منا في الأزل .

قلنا : نحن نزعم أن الجوهر في حال حدوثه مختص بكون ، وليس في أصحابنا من ينكر ذلك . وإنما الخلاف في تسميته سكوناً أو حركة ، فثبتوا الكون في الأزل ، وناقشوا في تسميته ، وإنما غرضنا التعرض للعاني دون الالفاظ . ثم نقول : اختلف المحققون على مذهبكم في الجوهر في حال حدوثه . فصار صائرون إلى أن الكون القائم به المقتضى له الاختصاص بمكان أو تقدير مكان ، لا يسمى حركة ولا سكوناً ، إذ لو سمي / حركة كان ذلك محالاً من حيث كانت الحركة زوالاً وكوناً في المكان الثاني بعد الكون في غيره . وإنما يتحقق ذلك في حالتين ، فاستحال لإثباته في الحالة الأولى . ولم يسم سكوناً من حيث ينبئ السكون عن البعث والاستقرار ، واستقرار الكون في الجهة الواحدة . وهذا لا يصح في حالة واحدة ، فامتنعوا عن تسمية الكون الأول حركة أو سكوناً .

فإن سلطنا هذه الطريقة ، قلنا لأصحاب العنصر والهيولي : قد فارقناكم من وجهين : أحدهما : أننا أثبتنا كوناً ؛ وامتنعنا عن تسميته ، وأنتم نفيتم الكون عن العنصر في الأزل . والآخر : أن الذي منعناه من تسمية^(٢) ذلك الكون سكوناً ، لميجاد الحالة الأولى ، وعدم استمرار الوجود بعد ، وأنتم أثبتتم العنصر أزلياً ،

(٢) ب : تسميته

(١) ب : مفتقر

والأزلى مستمر الوجود . فما الذى منعكم من تثبيت كون هو . مسكون على الحقيقة ؟
فهذه طريقة واحدة .

وذهب القاضى فى الكتاب المترجم « بالنقض » إلى أن الجوهر فى الحالة الأولى
ساكن . والدليل عليه أنه غير زائل ولا متنقل ، وكل جوهر لا يتصف بالانتقال
يجب لمصافه بالسكون . والذى يوضح ذلك أنه إذا اختص بجهة فى أول حال
حدوثه ، ثم بقى فيها فى الحالة الثانية ، والكون غير باق عندنا ، وكذلك سائر
الأعراض . ثم الكون الثانى مثل الكون الأول باتفاق ، ولا امتناع من تسمية
الكون الثانى مسكوناً ، والأول مثل الثانى . وكل حكم يثبت للشيء ، يثبت لمثله .
فإذا قيل له رضى الله عنه : السكون ينبىء عن لبث ولا يتحقق ذلك فى الحالة
الأولى .

قال : هذا تفضل (١) فى العبارة ، ولم تنطق بها يعرب ولا قحطان .

ولو عرضت هذه المعانى على أهل اللغات ، لم يدركوها إلا بدقيق النظر ، فلا
معنى للاعتصام باللغة ، وقد وضح تماثل الكونين فى الحالين (٢) عقلاً . فإن سلكتنا
هذه الطريقة ، سقط . بها تشييب الفلاسفة عند عكسهم (٣) علينا قولنا فى خروج
الجوهر عن كونه متحركاً أو ساكناً ، فافهموه أرشدكم / الله .

١١٢

هذا إن قال الخصم : إن الجوهر متحيز . وإن زعم أنه غير متحيز فى أوله ،
ويثبت له حكم التحيز فيما لا يزال ، فهذا باطل من أوجه : منها أنا قدمنا أن حقيقة
الجوهر : المتحيز . ففى نفي التحيز فى الأزلى نفي الجواهر . وأقصى غرضنا أن ينبى
خصمنا الجوهر فى الأزلى ، وقد صرح بنفيه من حيث المعنى ، فلا يضرنا بعد ذلك
تسمية ما لم يتحيز جوهرآ . وهذا ما لا يحصى له .

على أنا (٤) نقول : ما لا يكون متحيزاً ، إذا ثبت له وصف التحيز ، فقد انقلب

(٢) ب : الحالين

(٤) أ : أن ما

(١) ب : تفضل

(٣) أ : هـ-م

جلسه ، ولو جاز انقلاب الجنس من هذا الوجه ، وجب تجويز انقلاب أجناس
الأعراض حتى تتحيز وتخرج عن أوصافها ، وتصير شاغلة الأحياء بعد أن لم تكن
كذلك . إذ ليس خروج موجود واحد إلى التحيز بعد أن لم يكن متحيزاً ، أولى
من خروج سائر الأعراض إلى وصف التحيز .

على أنا نقول : لو جاز أن يتحيز ما لم يكن متحيزاً ، لجاز أن يخرج عن
التحيز المتحيز ، فليس الانقلاب من أحد الوصفين إلى الآخر أولى من عكسه .
فاتضح فساد القول بالعنصر من كل وجه .

ومن أشتمل (١) واعتضد بما قدمناه من قواعد حدث العالم ، وجد في بسط الرد
عليهم مقالا . فهذا ضرب من الكلام عليهم .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الهيولى كان عرياً عن
الأعراض ، ثم حدثت الأعراض ، فلا تخلون إما أن تقولوا : حدثت بقوة
طبيعية في الهيولى ، وهو المذهب لطائفة منهم . وإما أن تقولوا : حدثت
التأثيرات في الهيولى بصانع قديم ، وإلى ذلك صار القدماء من الفلاسفة . أو تقولوا :
انفعل الهيولى من غير اقتضاء طبيعة ولا قصد قاصد ، وهذا مذهب آخرين منهم .
وجملة الأقسام باطلة .

فأما القول بالقوة الطبيعية ، فسييل لإيجاب القول بالرد على القائمين [بها]
أن نقول : القوة التي ادعيت موها لا تخلو : إما أن تكون ثابتة في الأزل ، أو تثبت
فيما لا يزال . فإن ثبتت في الأزل ، وجب أن يثبت مقتضاها في الأزل أيضاً ،
فإن مقتضى الطبيعة عند القائمين بها ، لا يستأخر عنها مع ارتفاع الموانع . فيلزم
١١٣ من ذلك القول بقدوم التأثيرات ، وهذا لم يبطال مذهب أصحاب العنصر ، فإنهم
حكموا بحدث الآثار وقدم العنصر .

وإن زعموا أن القوة الطبيعية حادثة ، قيل لهم : فما مقتضيها ، وما يوجب حدوثها ؟

وإن زعموا أنها تثبت من غير اقتضاء ، فليقولوا : ثبتت جملة الآثار من غير اقتضاء . وهذا اندخال في مذهب الانفعال . فإن راموا بما أريد بهم (١) مخلصاً ، وزعموا أن القوة تثبت أولاً ، ولكن كانت معها موانع فلم تقتض الآثار . وهذا إن قالوه لإفصاح منهم بإثبات معان مع العنصر ، وهو خلاف معتقدهم .

على أنا (٢) نسألهم عن الموانع وقدمها وحدثها ، فإن حكوا بقدورها ، استحال زوالها ، فإن القديم لا يعدم اتفاقاً . وإن حكوا بحدوثها ، لزمهم تشييت الآثار قبلها ، وانجرت عليهم ضروب من المناقضات لا يخفى عن المحصل دركها . ولولا إشار الاختصار ، لانبسط القول عليهم في كل من أطراف الكلام . وسنستقصى الرد على الطبائعيين إن شاء الله .

وأما الصائرون إلى صرف الآثار إلى الصانع ، فقد قربوا من الحق في لإثباتهم الصانع . والوجه : الرد إلى نفي العنصر ، وقد أشبعنا القول فيه آنفاً (٣) .

على أنا نقول لهم : إن سمحت نفوسكم بالمصير إلى أن الآثار حدثت بالصانع ، فاجعلوا الهيولى حادثاً واقعاً أيضاً باقتدار الصانع . والذي يوضح الحق فيما قلناه : إن الأعراض لا عنصر لها ، بل تحدث بدياً (٤) بالصانع ، فإن لم يبعد حدوث الأعراض من غير عنصر ، لم يبعد ذلك في الجواهر .

وأما القائلون بالانفعال من غير اقتضاء مقتض ، وقصد قاصد فسيأتى الرد عليهم عند ذكرنا افتقار الحدث إلى محدث .

(٢) ب : + إنا

(٤) أ : بدءاً

(١) ب : أريد

(٣) ب : انهاء

على أنا نقول لهم : إن لم يبعد حدوث الأعراض وانفعالها من غير مقتض ،
فاحكموا بحدث الجواهر من غير مقتض . وهذا ما لا مخلص منه .

ومن الصائرين إلى العنصر من يقول : لانعلم أن العنصر انفعال أو اقتضسته (١)
طبيعة أو قصد / قاصد انفعالها ، وهؤلاء لا يخاون وشكهم ، بل نوضح لهم فساد
١١٤ جملة الأقسام التي ترددوا فيها . فهذه جمل وجيزة مقنعة في الرد على أصحاب
العنصر . ولا تستقيم على أصول المعتزلة لأوجه :

منها أن الصالحى منهم : جوّز تعرى الجواهر عن جملة الأعراض ، فما مخلص
له من جميع ما ألزم على الهولوى (٢) القول بالعنصر . وجوّز الكعبى تعرى
الجواهر عن الأكوان . وجوّز البصريون التعرى عن الألوان ماعدا الأكوان ،
فلا يستقيم لهم مع هذه الأصول طرد دلالة .

ومن أركان الرد على القائلين بالعنصر قولنا : إن ما يتعدد ، ولم يكن متعددأ ،
يجب أن يكون متجددأ . وقد أفسد الجبائى ذلك على نفسه ومتبعيه (٣) حيث
قال : من قرأ آية من القرآن ، فقد وجد مع قراءته كلام الله تعالى ، فلو انتدب
للقراءة ألف من القراء ، فيوجد مع قراءة كل واحد منهم كلام الله ، والذي
يوجد مع الجميع ، غير ما وجد مع الأول من غير زيادة . فلتن جاز ذلك ، جاز
لأصحاب العنصر أن يقولوا : العنصر واحد ثم انقسم ، ولم يزد (٤) .

ومن أعظم ما يصدّهم عن الرد : اثباتهم جواهر في العدم هي ذوات على الحقائق ،
عرية عن الأعراض ، وهذا تصريح منهم بمذهب القوم .

قال الأستاذ أبو اسحق : ناظرت بعض رؤسائهم — يعنى عبّاد* — وألزمته

(٢) ب : — الهولوى و

(١) ب : انضمام

(٤) ب : يرد

(٣) ب : وشيخته

* ابن عبّاد : هو أبو القاسم . اسماعيل بن عبّاد بن العباس بن عبّاد بن أحمد بن =

في خلل الكلام مذهب الدهرية في اثبات جواهر لامتناهية^(١) ولا متباعدة . فقال
جيباً : الفلاسفة على فطنهم أعقل مما يظن ، وقد ذهبت عن حقيقة مذهبهم ،
ولا يظن بهم لإثبات جواهر موجودة ليست بمجموعة ولا مفترقة ، ولكنهم
عنوا بخلوها عن الأعراض عدها ، فلم يحسنوا العبارة عن معتقدهم .

قال الأستاذ : فقلت له : بم ينكر صاحب على من يقول من الفلاسفة إن
المعتزلة أعقل^(٢) من أن يقولوا الجواهر على حقائقها ، وليست موجودة
بل هي موجودة^(٣) عندهم ، وعبروا^(٤) بعدمها عن عروها عن الأعراض ،
فلم يحدد مقسلاً يحكي ، فالذي^(٥) قاله / ذب عن الفلاسفة ، وتصريح ١١٥
بموافقتهم .

فصل

في الرد على الطبائعيين

اعلموا وفقكم الله أن الصائرين إلى الطبائع فريقان : أحدهما : يوافقون أهل
الإسلام في القول في حدث العالم وإثبات الصانع ، ولكنهم يصيرون إلى أن الله

= ادريس الطلقاني . الملقب بالصاحب ، وقال عنه ابن خلكان ، نادرة الدهر وأعجوبة
العصر في مكارمه وكرمه . أخذ الأدب عن أبي الحسين أحمد بن فارس اللغوي .
من أبي الفضل بن العميد وغيرها . ولد ٣٢٦ هـ في اصطخر وتوفي ٣٨٥ هـ بالرى ثم نقل
إلى أصفهان .

(ابن خلكان ٩٣ ، شجرة الدهر للنعماني ١٩٢/٣ - ٢٩٠ الفرق ١٨٥)

(١) ب : متقارنة (٢) ب : أغفل

(٣) ب : هكذا في النسختين ، والأصح معدومة (٤) ب : وغبروا

(٥) ب : علي أن الذي

تعالى خلق الأجسام على طبائع (١) وخواص تقتضى أفعالا طبيعية ، غير صادرة عن اختيار . وقد مال إلى ذلك ثمامة* بن أشرس وطائفة من المعتزلة ، والكلام على هؤلاء يتعلق بأحكام القدر وإبطال التولد ، فاقضى الترتيب تأخير الكلام على هؤلاء .

وصار الفريق الثانى إلى القول بقدوم الطبائع الأربع ، على ما قدمنا حكاية مذهبهم ، وغرضنا الاعتناء بالرد عليهم ، ولذلك طرق منها أن نقول : أنتم لا تخلون إما أن تثبتوا الطبائع مختصة بالجواهر فى الأزل ، وإما أن تثبتوا الطبائع والخواص غير مختصة بالجواهر .

فإن أثبتتم الطبائع مختصة بالجواهر وحكمتم بقدوم (٢) الجواهر ، فقد ماثل قواكم قول من سبق من الدهرية ، وسبيل الرد عليكم إيضاح حدث الجواهر بما قدمناه من الدلالة . وإن زعمتم أن الطبائع كانت منفردة بالوجود ، غير مختصة بجواهر قديمة ، كان ذلك باطلا . فإن الخواص لا تخلو من ثلاثة أنسام : إما أن تكون قائمة بأنفسها مضاهية للجواهر فى القيام بالنفس ، وإما أن تكون فى حكم الأعراض التى لا تقوم بأنفسها ، بل تقوم بجواهر هى أغيارها (٣) ، أو تكون فى حكم صفات الأنفس . فإن كانت فى حكم الجواهر ، فهذا قول بقدوم الجواهر وقد

(٢) ب : بقدر

(١) ب : — واو

(٣) ب : أغيار منها

* ثمامة بن أشرس . (... + ٢١٣ هـ ، ... + ٨٢٨ م) الاعلام ٢ ص ٨٦ .
ثمامة بن أشرس النعمري أبو معن : من كبار المعتزلة وكان له اتصال بالرشيد ، ثم بالمأمون .
أتباعه يسمون الثمامية . أورد بعض ما انفرد به من آراء (المقرئى) . قال ابن حزم : أن العالم فعل الله بطباعه ، وقال الجاحظ : ما علمت أنه كان فى زمانه قروى ولا بلدى بلغ من حسن الافهام مع قلة عدد الحروف ، ولا من سهوة الخرج مع اسلامه من النسكف ، ما كان بلغه . تاريخ بغداد ٧ : ١٤٥ (لسان الميزان ٢ : ٨٣ ميزان الاعتدال ١ : ١٧٣ ، البيان والتبيين ١ : ٦١ ، الخطط ٢ : ٣٤٧ الملل ١ ص ٧٠ ، الفرق ١ ص ١٧٢)

سبق من الرد على ذلك ما فيه مقنع . على أن الخصوصية لو قامت بنفسها ، لما قامت بغيرها ، والطبائع بعد الامتزاج وتشكيل العالم ، لا تقوم بنفسها .

والذى يوضح ذلك : أن الطبيعه لو كانت فى حكم جوهر ، لما خلت عن طبيعه ، فإن كل قائم بنفسه ذو خاصية عندهم .

وإن زعموا أن الطبائع فى حكم الأعراض ، فينبغى أن لا تقوم بأنفسها لما أوضحناه فيما سبق من استحالة قيام العرض بنفسه . ١١٦

وإن زعموا أن الخواص فى حكم صفات الأنفس ، فهذا ممتنع أصلاً ، فيبعد ثبوت الخواص على الانفراد والإستبداد . فإن العرض إذا لم يقم بنفسه ، واستحال تقدير ثبوته دون موصوف به ، فلأن يستحيل تقدير خاصية دون مختص بها أولى ، فإن الخاصية أزم للذات (١) من العرض .

ثم الذى قالوه قرب من جحد الضرورة ، فإن خاصية لا يختص بها مختص لا تعقل ، إذ الخاصية تنبئ عن مختص بها ، ويتناقض القول بإثبات الخاصية مع نفي المختص بها ، إذ الاختصاص لا يتحقق إلا بين مختص ومختص به .

والذى يوضح ما قلناه : إنهم أحالوا ثبوت الجواهر دون خواصها ، فلأن يحيلوا ثبوت الجواهر دون المختص بها أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

وما نرد به عليهم أن نقول : قد زعمتم أن الطبائع امتزجت ولم تكن ممزجة ، وهذا تصريح منكم (٢) باعتوار النقيضين على الطبائع ، فإنها إذا اتصفت بالامتزاج فقد كانت قبل الامتزاج على خلاف حكم الامتزاج ، وإذا اعتور عليها النقيضان ، دل ذلك على حدثها ، كما دل اعتوار المتماقيات على حدث الجواهر ، على ما سبق بسط القول فيه .

فإن أنكروا مما أزمناهم في الطبائع شيئا ، كان أقرب الطريق أن يسئلوا
عن حدث الجواهر والدليل عليه . فكل ما يبدو أنه في حدث الجواهر من تعاقب
الحوادث ، فيلزمهم في الطبائع . فإن أنكروا حدث الجواهر ، فقد خرجوا عن
قول الطبيائعين ، والتحقوا بمذهب سائر الدهرية .

ومما نستدل به عليهم أن نقول : إذا أثبت الطبائع فلا تخلون : إما أن تثبتوا
لها محال ، أو لا تثبتوها . فإن اثبتوها لها ، محال ، زادوا على الاستقصات الأربع ،
ولأن لم يثبتوا لها محال — وهي ليست بمتحيزة — فقد ثبتت كلها لافي محال .
وإذا ثبت (١) شيئا لافي محال ، فلامعنى لامتزاجها ، فإنه إنما يمتزج كل شيئين
متباينين يختص كل واحد منهما بجهة إن كان متحيزا ، أو محل إن كان ذا محل ، فإذا
لم يسبق الإمتزاج لإختصاص بحيزين ولا محلين / فلا محصول اللامتزاج ، وهذا
واضح لمن تدبره . ١١٧

ومن أحسن ما انصم به أن نقول : إذا (٢) امتزجت الطبائع ، فلا تخلو إما أن
تثبت عند امتزاجها بلا محل أو تثبت مع المحل (٣) ، فإن ثبتت عند امتزاجها بلا
محل ، ثم ثبت المحل بعد الامتزاج بوقت واحد ، فهذا باطل . فإنه لو جاز ثبوت
الطبائع ممزجة في غير محل في حالة واحدة ، لجاز تقدير ذلك في حالتين .

ولأن زعموا أن المحل الذي تختص الطبائع به يقارن الامتزاج ، فقد امتزجت
الطبائع إذا في المحل ، فإذا امتزجت في المحل كيف تقتضيه ؟ وهلا كان المحل باقتضاء
الامتزاج أولى من الامتزاج باقتضاء المحل ؟ فإنهما مقترنان ، ليس أحدهما أولى
بالاقتضاء من الثاني .

ثم نقول لهم : إذا امتزجت الطبائع ، فلا تخلو إما أن تمتزج لأنفسها ، أو

(٢) أ ؛ — ألف

(١) ب : أثبت

(٣) أ ؛ — ألف

تمتزوج لمعنى يقتضى إمتزاجها ، أو تمتزج لا لأنفسها ولا لمعنى .

فإن زعموا أنها امتزجت لأنفسها ، لزمهم أن تكون متمزجة في الأزل لشبوت أنفسها ، فإن صفة النفس تازم النفس ، ثم يلزم أن تبين لأنفسها أيضاً ، ويفضى (١)

مفاد هذا الكلام إلى تشييتها بمجموعة متباعدة لأنفسها .

فإن زعموا أنها امتزجت لمعنى ، لم يخل ذلك المعنى إما أن يوصف بالعدم أو بالوجود . فإن وصف بالعدم كان محالاً . فإن العدم نفي محض من كل وجه ، ولا فرق بين نفي المقتضى وبين إثبات مقتضى منى معدوم . على أنه لو جاز تقدير مقتضى معدوم ، لجاز أن يقتضى العالم عدم ، حتى لا تمس الحاجة إلى إثبات الوجود للطبائع الأربع .

على أنا لو قدرنا مقتضياً معدوماً ، لما اختص اقتضاؤه بامتزاج الطبائع بوقت دون وقت ، ولو (٢) كان المقتضى للامتزاج موجوداً ، لم يخل : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً ، لزم منه قدم الإمتزاج ، إذ ليس اقتضاء الإمتزاج أولى بوقت منه بآخر . وإن كان المقتضى حادثاً ، فينبغى أن يفترق إلى مؤثر مقتضى له ، ولا مؤثر عندهم إلا لإمتزاج الطبائع . فافقه ذلك أن تمتزج / الطبائع ، ليثبت ١١٨ مقتضى الامتزاج ، ويثبت المقتضى لامتزاج الطبائع ، وهذا غاية التناقض .

وإن أثبتوا حادثاً مقتضياً للامتزاج ولا مقتضى له ، لزمهم تجويز حدوث العالم من غير أن يقدر له مقتضياً . وهذا فيه إبطال القول بالطبع المؤثر . فإن قالوا : ألسنم أثبتهم صانعا وصفة موه بأنه قادر (٣) في أزله ، ثم أحتم وقوع المقدور في الأزل ، وجوزتم وقوعه فيما لا يزال ، فبم تنكرون على من يزعم أن ما يقتضى امتزاج الطبائع قديم ، ولكنه يقتضى الإمتزاج فيما لا يزال ؟

قلنا : هذا الذى ألزمتونا ليس من قبيل ما ألزمتناكم . فإن الطبيعة عندهم

(٣) أ ، ب : قادر

(٢) ب : لو

(١) ب : يقتضى

توجب تأثيرها من غير تقدير اختياره ، والدليل عليه أن الإمتزاج لما اقتضى تركيب العالم ، لم يجوز استئجار التركيب عنه ، فلو ثبتت طبيعة قديمة تقتضى إمتزاجا ، لما استأخر مقتضاها عنها ، كما لم يستأخر مقتضى الامتزاج عنه . وأما القادر ، فليس يقتضى مقدوره إيجاباً ، بل يثبت مقدوره على إختيار من القادر ، فاستبان إفتراق الإلزامين .

وعلى الطبائعيين ضروب من الكلام ، رأينا تأخيرها ، وقصرنا الكلام الآن على ما يتضمنه إبطال القول بقدم الطبائع . و(١) نقول لهم : ما أدعية موه ، أعلية موه ضرورة أم نظراً ؟ فإن أدعو العلم الضروري ، سقطت مكالماتهم وقولوا بمثل دعواهم .

وإن زعموا أنهم علموا معتقدهم نظراً ، طولبوا باظهاره . فإن قالوا : إنما قلنا إن الطبائع أصول العالم ، من حيث لم يخل جزء من أجزاء العالم عن الطبائع الأربع . فيقال لهم : أول ما يلزمكم على ذلك ، القول بقدم الجواهر . فإننا كما لم نصادف الجواهر دون الطبائع ، لم نصادف الطبائع دون الجواهر . فإن لم يلزم الحسك بقدم الجواهر ، لم يلزم ذلك في الطبائع . ثم نقول : كما لم تخل الجواهر عن الطبائع على زعمكم ، فكذلك لم تخلص عن الأكوان والألوان وماءها من الأعراض ، فهلا قلتم إن أصول العالم الأكوان من حيث لم تعر الجواهر منها ، ثم نقابل مذهب هؤلاء بمذهب الثنوية ونقول لهم : بهم تنكرون على من قال لكم من الثنوية أن أصل العالم النور والظلمة ، من حيث / لم يخل عنها الجواهر ، وكل ما قلناه توسع منا في الكلام وتسليم الطبائع جدلاً ، ولو ناقشناهم في إثباتها على ما سنذكره في التولد ، لم يجدوا إلى إثباتها سيلاً .

فصل

في

الرد على الثنوية القائلين بقدم النور والظلمة

اعلموا وفقكم الله أن من أصل هؤلاء القول بقدم النور ، وهو أجسام متصعدة ، لانهاية لها من جهة العلو . وإنما تنهاى من جهة السفلى . وكذلك الظلمة أجسام متسفلة بطبعها ، لانهاية لها من جهة السفلى ، وينتهى حدها في جهة العلو . وكل ما قدمناه في حدث الأجسام يدل على الرد عليهم . وكل ما رددناه على الطبائعيين ، حيث قررنا أن ما امتزج بعد أن لم يكن ممزجا ، دل تعاقب النقيضين على حدثه . وما قررنا من إفتقار الامتزاج إلى مقتضى مع تقسيم القول فيه ، يتردد على الثنوية حرفا حرفا ، ثم نقول لهم : إذا زعمتم أن النور لم يزل متصعدا ، والظلام لم يزل متسفلا ، فالجو الذى بين حديهما لا يخلو إما أن يكون في حكم المنتهى ، وباطل أن يكون في حكم المنتهى ، فإنهما ما زالا يتباعدان ويزدادان تباينا إلى غير أول ، وهذا ينفي النهاية قطعا .

وإن زعموا أن ما بينهما في حكم لا يتناهى ، فكيف يتصور امتزاجها وقطعها ما هو في حكم ما لا يتناهى ؟

وإن زعموا أن النور في مركز لا يزداد إرتفاعا منه ، والظلام في مركز لا يتسفل ، كان ذلك باطلا . فإنهم إذا حكموا بأن النور يتصعد بطبعه ، فليس تصعده في جو أولى منه في آخر . وكذلك القول في تسفل الظلام ، فالمصير إلى الوقوف ابطال القول بالتصعد والتسفل ، وسنوضح ذلك على الطبائعيين وأصحاب المراكز .

وأما المرقونية : القائلون باثبات المعدل ، فوجه الرد عليهم في إثبات حدث الأجسام كما سبق . ونخصهم بكلام فنقول : هذا المعدل لا يخلو إما أن يكون

١٢٠ موافقاً للنور ، أو يكون موافقاً للظلمة ، أو يكون مخالفاً لهما . فإن كان موافقاً للنور / فهو من النور ، ومن حكمه منافرة الظلام . وإن كان مخالفاً للظلام فهو منه ، ومن طبعه منافرة النور . وإن كان منافراً لهما ، فلا بد من تقدير معدل بينهما وبينهما ، كما لا بد من تقدير معدل بين النور والظلام ، ويتسلسل القول إلى ما لا نهاية له .

والرد على الديصانية: كالد على سائر الثنوية ، ويخصصون بقلب مذهبهم عليهم . فنقدر النور جماداً، والظلام مختاراً، فلا يجدون بين ذلك ومذهبهم فصلاً . واعلموا أن جلّ الكلام في الخير والشر من مذاهب الثنوية يتعلق بالتعديل والتجوير على ما سيأتى إن شاء الله .

وأما المجوس ، فالكلام عليهم في قدم النور كالكلام على من سبق ، ثم نعكس مذاهبهم ونطالبهم بالفصل فلا يجدون إليه سبيلاً . فنقول : بم تنكرون على من يحكم بقدم الظلام ، ويقدر النور من فكرة حسنة خطرت لبعض أشخاص الظلام ؟ فلا يجدون في ذلك فصلاً .

ثم يقال لهم : الفكرة أو الشك التي تولد منها الشيطان ، خير أم شر ؟

فإن قدروه (١) خيراً ، فقليل (٢) لهم : فكيف ولد الخير شراً ، ولو جاز ذلك ، لجاز أن يولد النور أيضاً شراً من غير تقدير فكرة .

وإن زعموا أنها شر قليل لهم : فما الذى ولّدها ولا ظلام قبلها ؟ فلا يجدون عن ذلك محيصاً . ثم نقابل بعض مذاهبهم ببعض ، فنتساقط (٣) . والكلام عليهم في الخير والشر يستقصى في التعديل والتجوير إن شاء الله . فهذه (٤) جمل مقنعة في

(٢) ب : فقل

(١) ب : قررره

(٤) ب : وهذه

(٣) أ : فتساقط

الكلام على تفاصيل مذاهب مخالفى الإسلام ، وإن شذّ منها شيء ، أرشد ما ذكرناه إلى ما لم نذكره .

فصل

مشمّل على

مطاعن أهل الزيغ على شيخنا فى البع والافصال عنها

اعلموا وفقكم الله أن أهل البدع والأهواء تولعوا بالفحص والتتقى على البع ، ثم طروا باستفراغ كنه الجهد فى ذكر المطاعن على فصول الكتاب ، ولم يتعرضوا للبسوطات من مصنفات شيخنا ، عسى أنهم بأن المبسوط من كلامه ينطوى على امتياع جوانب الكلام والتقصى عن الشبه . ولا تغادر (١) لطاعن مضطرباً ، ونحن نذكر/ إن شاء الله جملة ما وجهه من المطاعن على محمول الكتاب ، ونوضح (٢) ١٢١ الافصال منها .

فما وجهه أن قالوا : أقصى ما ذكره فى إثبات حدث العالم : النطفة إذا كانت قابلة للتغير والانقلاب والاعتمال ، ينبغى أن تكون حادثة . فإن القديم لا يتغير ، وما لا يقبل التغيرات لا يخلو عنها . وهذا الذى ذكره دعوى مجردة مذكورة فى صيغة (٣) الحجاج . وذلك أن حدث الأجرام يستند إلى إثبات الاعراض ، وهو لم يقم دلالة على إثباتها ، ولم يوضح الدلالة على حدثها ، ولم يسلك فى كتابه مسلك الاقتصار على ذكر مجرد المذاهب ، بأن حمل نفسه على التمسك بطريق الحجج ، ثم لم يتممها ، فكان ذلك خروجاً عن حد النظر ، وقصوراً عن حد الحجاج .

وهذا الذى ذكره باطل ، وذلك بأن كل محقق يعلم أن المختصرات من

(٢) ب : صنعة

(١) ب : تغادر

المصنفات لا تحتل من البسط واستغراق جوانب الكلام ما تشتمل عليه المبسوطات .
وأقصى ما يمكن في المختصرات ، ذكر العبارات الوجيزة المنبهة على المقاصد مع إيثار
الاختصاص وتجنب الإكثار .

والذى يوضح ذلك أن الطاعنين من المعتزلة وغيرهم لا يخلون فيما بين أظهرهم
عن تصنيف معتقدات وجيزة ، مع القطع بأنها لا تنطوى على استيعاب أركان
الأدلة . ففما ذكره إذا منع الاختصار ، وهو خروج عن اتفاق جملة المصنفين
في فنون العلم . فإذا وضح جواز الاكتفاء بالتنبيه : ففي كلام شيخنا التنبيه على
كل ما يحتاج إليه مقرباً من التصريح .

والذى يوضح ذلك : أن المعول في إثبات الأعراض على تغيير الذوات ، فإن
الأعراض لو رجعت إلى أنفس الذوات لاستحال التغيير . فقد أوماً رضى الله عنه
إلى ما عليه المعول في إثبات الأعراض ، ونسبه على حدثها لما ذكر تعاقب الأحوال
المتناقضة ، إذ المرجوع في إثبات حدثها إلى العلم بحدث الطارى أطروه ، وحدث
الذى قبله لعدمه عند طروء ضده ، إذ القديم لا يعدم ، ولم ينصب على ذلك دليلاً
لما كان متفقاً عليه .

١٢٢ وصرح رضى الله عنه بالتعرض لاستحالة خروج ما يقبل التغيير (١) عن
تعاقب الأحوال ، فقد نبه على جملة المقصد . والذى يوضح ذلك أن الرب تعالى
ذكر في محكم كتابه احتجاج إبراهيم صاوات الله عليه على حدث الأنجم والشمس
بأقوالها (٢) بعد طلوعها ، وانتقالها عن حالها ، ثم قال الرب تعالى بعد انقضاء
ذكر حجاجه « وتلك حجتنا آتينها إبراهيم على قومه (٣) » . فسمى ما تقدم
ذكره حجة . والذى ذكره شيخنا عين مسألة إبراهيم عليه السلام . والمعارض
عليه معترض على إبراهيم .

(٢) ب : بأقوالها

(١) ب : التغيير

(٣) س ٦ : ٨٣

على أنا نقول : لعله رضى الله عنه رام نصب الدلالة على القائلين بإثبات الأعراض ، الصائرين إلى القول بحدثها ، وهم أصحاب العنصر . وليس يتعين عليه استيعاب الكلام على الطوائف في مختص اللغة ، وتعرضه لذكر النطفة من أوضح الدلائل على رومه الكلام على أصحاب الهيولى القائلين بأن العالم في الهيولى بالقوة ، والنخلة في النواة ، والإنسان في النطفة بالقوة ، فلذلك لم يبسط القول في إثبات الأعراض وحدثها .

ثم نقول : لا يتوقف ثبوت حدث العالم على إثبات الأعراض ، ولكن من علم تعاقب الأحوال المتناقضة على بعض الذوات ، علم استحالة عروه منها . فهذا يفضى به إلى العلم بحدث الذات ، وإن لم يتعرض لكون الأحوال موجودات وكونها أغيارا للذات . فلم يتوقف إذاً إثبات حدث الجواهر على إثبات الأعراض . هكذا قال ابن مجاهد (*) والقاضى رضى الله عنهما ، فاستبان بما قلناه انه لا يتوقف العلم بحدث العالم على العلم بثبوت الأعراض ، فإن المقصد يثبت دون ذلك .

فإن قال قائل : لئن اكتفيت بالأحوال ، فلا بد من إحاطة العلم بتجددها .

قلنا : نفس تعاقبها ينبيء عن الغرض (١) والمقصد . فإننا وإن قدرنا القول بالكمون والظهور ، أو قدرنا القول بثبوت الأعراض في غير محال ، ثم قدرنا إنتقالها ، فلا تخلو الذوات مع هذه المعتقدات / الفاسدة عن تعاقب الأحوال . ١٢٣ وهو المفضى إلى المقصد من حدثها . فلم يتوقف العلم بحدث الجواهر على شيء من هذه الأصول . وهذا واضح لاخفاء به . ولولا ما قلناه ، للزم تكفير معظم البرية والتبرئ منهم إذ لم يتكلم في الكمون والظهور واستحالة قيام الغرض بالنفس

(٣) أ : التعرض

(*) ابن مجاهد هو محمد بن أحمد بن محمد — ابن مجاهد البصرى .

إلا (١) شرذمة من أهل العصر ، ومنبسط القول في ذلك عند ذكرنا التكفير والتضليل وما يقتضيهما .

وقد ذكر شيخنا رضى الله عنه دلالة وجيزة تنطوى على إثبات الحدث والمحدث ، فأثرنا (٢) ذكرها لتنضم إلى ما قدمناه من الاكتفاء بتعاقب الأحوال ، وذلك أنه قال : إذا نظرنا إلى الواحد منا — وقد علمنا أن أصله نطفة ، ولم يكن مولوداً (٣) إلا بعد والد — فلا يخلو إما أن نقدر الأمر هكذا إلى غير أول ، أو نقدر أولاً . فإن قدرنا ذلك إلى (٤) غير أول ، كان محالاً ضرورة . فإنه لو سبق الواحد الذى فيه الكلام والدون لا نهاية لهم ، لما انصرفت ^{نحو} بهم (٥) ، حتى تنتهى النوبة إلى هذا ، فاستبان أن لنا أولاً . ثم ذلك الأول لا يخلو إما أن يكون باقتضاء طبيعة ، فتلك الطبيعة إن كانت قديمة ، فينبغى أن تبقى حتى نتصور فى وقتنا بتلك القوة الطبيعية حدوث إنسان من غير سبق نطفة ، كما تحقق ذلك فى أول مرة . وأيضاً فإن تلك الطبيعة ما بالها اقتضت ثبوت إنسان فى وقت دون وقت .

فإن قال قائل : إن الفلك اقترضى ثبوت إنسان ابتداء من غير نقطة لتجميع (٦) الأنجم المدبرة ، أو لثبوت مطارح أشعتها على وجه دون وجه ، وكان ذلك فى بعض الأوقات .

فيقال : أليس مدير الأنجم متناسباً ، ولا يثبت للأنجم اجتماعاً إلا وستنتهى إليه مرة أخرى عوداً على بدو . فينبغى أن يكون قبل الاجتماع الذى قدرتموه اجتماع مثله ، وكذلك قبل ذلك الذى قبله إلى غير أول ، فكيف ينتضى حتى تنتهى النوبة إلى الذى فيه الكلام ؟ فقد بطل أن يكون الإنسان من أثر طبيعة / فلكية ، ويستحيل ثبوت حادث محكم متقن جائز الوجود والعسدم فى وقت مخصوص على

(١) ب : إل (٢) ب : وآثرنا

(٣) أ : مولود (٤) ب : لا

(٥) أ : أبوهم (٦) ب : لتجمع

صفة مخصوصة من غير اقتضاء مقتضى ، وقد بطل اقتضاء الطبائع ، فلم يبق إلا لإثبات المحدث . فأغنت هذه النكتة عن كل ما قدمناه ، وجرت إلى العلم بالمحدث وإبطال القوى والطبائع ، وتضمنت العلم بالمحدث .

ومما ذكره شيخنا رضى الله عنه في بعض مجالس النظر — وهو يحاول مناظرة بعض الملحدة القائلين بقدوم الأرض بمجالها وبحارها ، وسهلها ووعرها — فقال رضى الله عنه : أستم ترعمون أن الأمطار ، وتوالى الرياح ، وتعاقب أشعة الشمس على الصخور الصم تفتلقها وترضرها وتدكدكها ، وأن الصخرات المرئية في حضيض [الجبال] (١) إنما هي متدهورة إليها (٢) من قلالها وذراها ، فلو كانت لم تزل تنقص ، لما بقى منها شيء ، فإن ما تسلط عليه نقص ، لا يتناهى ، لم يقدر (٣) منه شيئاً ، وأفجم الملحد ، وتقبل الدين .

ولأننا ذكرنا هذه الطرق لنضرب في المختصرات من الأدلة ضربك في المبسوطات .

ومما ذكره شيخنا رضى الله (٤) عنه موجزاً أن قال : لو كانت الجواهر قديمة ، لم تخل : إما أن تكون إما مجتمعة وإما مفترقة ، أو مجتمعة مفترقة ، أو لا مجتمعة ولا مفترقة ، و [ب] ضرورة العقل نعلم استحالة كونها مجتمعة مفترقة معاً ، وكذلك بضرورة العقل نعلم استحالة كونها (٥) لا متلاصقة متداينة ولا متباعدة . فإن قالوا : إنها مجتمعة ، فلا يخلو : إما أن تجتمع لأنفسها ، فيستحيل خلوها عن وصف الاجتماع ما بقيت أنفسها ، وإما أن تجتمع لمعنى ، ثم يجب أن يكون ذلك المعنى قديماً ، إذ ثبت الاجتماع أزلياً . ولو ثبت اجتماع قديم ، للزم ولم يعدم ، إذ ليس الافتراق الطارى ينفي الاجتماع القديم أولى من نفي الاجتماع القديم للافتراق ، و (٦) حتى لا يطرأ ،

- | | |
|-----------------|----------------|
| (١) أ ، ب : جبل | (٢) أ : لايه |
| (٣) ب : يغدر | (٤) ب : — الله |
| (٥) أ : — لا | (٦) ب : — واو |

فأما افترقت جواهر العالم بطل القول باجتماعها في الأزل . وكذلك لو قدرت مفترقة ،
١٢٥ فينبغي / أن لا يجتمع أبداً لمثل ما قدمناه . فإذا استحال إثبات الاجتماع والافتراق
جميعاً ، واستحال الاتصاف بهما والخلو منهما ، فلم يبق إلا القول بنفي الجواهر
في الأزل ، إذا لو ثبتت لم تخل عن أحد الأقسام الذي بطل جميعها .

فإن قال قائل : قد استدل صاحبكم باعتوار الأحوال على تغير النطفة ، وقال :
لو كانت قديمة لما تغيرت ، ، فما دليلاكم على منع تغير القديم ؟

قلنا : لنا في ذلك (١) وجهان : أحدهما البسط ، والآخر الإيجاز . ومبيل
البسط الإحالة على أصول سبقت ، وذلك لأننا أوضحنا استحالة عدم القديم ،
ولو تغير القديم لاقضى ذلك عدم صفة ، وثبتت أخرى . ثم الصفة المعسومة
تقديرأ ، لو كانت حادثة ، للزم قبول القديم للحوادث ، وذلك محال . ومبياً
شرحه بعد إثبات الصانع . وإن كانت تلك الصفة قديمة ، فقد (٢) وضع الدليل
على استحالة عدم القديم .

وإن أوجزنا قلنا : القديم واجب وجوده ، وكما يجب وجوده ، تجب صفات
وجوده ، وما يحيل زوال وجوده ، يحيل زوال صفات وجوده .

فإن قال قائل : أليس الرب تعالى فعل بعد أن لم يفعل ، ثم لم يقتض ذلك
تغيراً راجعاً إلى ذاته ، فكذلك يثبت للنطفة صفات لم تكن ولا تقتضى تغيرها ؟

قلنا : الذي قلتموه باطل من أوجه : أقربها أن الصفات الطارئة على النطفة
قامت بالنطفة ، وأدركناها على صفات ثم أدركناها على خلافها ، فاستيقنا اختلاف
الصفات الراجعة إلى ذات النطفة . وإذا فعل الرب فعلاً (لم يقتض ذلك تغيراً

راجعاً إلى ذاته (١) ، (٢) فيعلمه للذات عليه بعد أن لم يعلم موصوفه ، بل الذات لم تطرأ عليها صفات بالفعل ، إذ ثبت الفعل غير قائم بالذات .

فإن قال قائل : أليس القادر منا لا يخلو (٣) عن فعل الشيء وتركه ، فإذا أثبت القديم قادراً أقولوا : أنه لا يخلو عن فعل أو ترك لفعل ، وترك الفعل فعل ، فيلزم من ذلك إثبات حوادث / في الأزل .

١٢٦

قلنا : هذا تمويه لا محصول له ، فإن الواحد منا لم يجب اتصافه بالفعل (٤) وتركه من حيث كان قادراً ، بل إنما وجب ذلك من حيث تقوم المضادات المتعاقبة بذاته ، والقائم بالذات ، القابل للتضادات ، لا يخلو عن جميعها ، سواء كان قادراً أو (٥) مضطراً . والقديم سبحانه وتعالى لا تقوم أفعاله بذاته ، بل يفعلها غير قائمة به ، فيحدثها متى شاء ، ولا يحدثها إذا لم يرد (٦) إحداثها .

والذي يوضح ذلك : أنا لو صحيحنا من أنفسنا فعلا في غير محال ، وقدرنا بعض ما صار إليه بعض الإسلاميين في القول بالتولد ، لجاز أن يعرى عنه وعن ضده من حيث لم يقم بنا ، فاندفع تمويههم من كل وجه . على أن أقصى ما قالوه الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير جامع بينهما ؛ وقد أوضحنا لإبطاله .

فصل

مشمتم على ذكر القديم ومعناه ؛ والحوادث وحقيقته

فأما القديم فقد اختلفوا في معناه . فقال المتقدمون من مشايخنا : إن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده .

- | | |
|--------------------------|------------------------|
| (١) ب : — ما بين القوسين | (٢) ب : + لم يقم بذاته |
| (٣) ب : لا يخلو | (٤) ب : أو |
| (٥) ب : — أو | (٦) أ : يود |

وذهب معمر بن عباد* إلى أن القديم من أسماء الإضافة ؛ وكذلك الحادث . وزعم أن وصف القديم لا يتحقق للبارى قبل حدوث الحادثات ، ولو قدر مقدر موجوداً له أول ، ولم يعتقد قديماً ، لم يصح وصف الحدوث في معتقده ، وينزل القدم والحدوث منزلة الجهات ، فلا يتحقق فوق (١) ولا تحت ، وكذلك القول في سائر الجهات .

وذهب المتأخرون من المعتزلة إلى أن القديم هو الإله ، وأول من أحدث ذلك الجبائي . فإنه لما استدل عند نفسه على نفي الصفات بقوله : إن الباري سبحانه وتعالى قديم ، وقدمه أخص وصفه ، فلو ثبتت صفة قديمة أشار كنهه في أخص الوصف ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الأوصاف .

ف قيل له — في جملة ما اعترض عليه به — : إذا زعمت أن أخص أوصاف الإله قدمه ، فقل إن حقيقة الإله أنه قديم / وحقيقة الإلهية القدم . فركب ما أزم وقال : حقيقة الإلهية القدم ، وهذا مذهب لم يسبق إليه .

والذى اختاره شيخنا رضى الله عنه في القديم : هو المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة ، وليس يتخصص بالذى لا أول لوجوده ، بل يطلق عليه ، ويطلق (٢) أيضاً على المتقدم المتقدم من الحوادث . والذى اختاره هو الأصح ، والدليل عليه : أن الذى تنازعا (٣) فيه كلمة لغوية ، فالمصير (٤) في معناها ومقتضاها إلى أهل اللغة وأرباب اللسان ، وقد ظهر واشتهر منهم تسمية ما تقدم وعق قديماً . ومنه قولهم : دار قديمة ، وعن قديم ، وقال تعالى في محكم كتابه : (حتى عاد

(١) ب : بلا (٢) أ : وينطلق

(٣) أ : يتنازعا (٤) أ : بالمصير

* معمر بن عباد السامى . توفى ٢٢٠ هـ . وهو من معتزلة القدرية ، كان عالماً عدلاً . قال بنى الصفات ونفى القدر خيره وشره من الله تعالى . (الملل ج ١ ص ٦٦ ، طبقات المعتزلة ص ٥٤ — ٥٦ لابن المرتضى) .

كالعرجون القديم^(١) . وقال عز من قائل : (هذا إفكٌ قديمٌ)^(٢) . فاستبان بما قلناه جواز تسمية ما له أول قديماً ، ولم يبق للخصم بعد ذلك إلا أن يقول : ما ذكرتموه تجوز وتوسع ، وليس بهجرى على وضع اللغة وحقيقتها . وسبيل الانفصال عن ذلك أن نقول : كل ما ظهر استعماله ، ولم يعد من الشواذ ، ولم يكن من خبر^(٤) الشوارد ، ولم يثبت في اللغة منقولاً متجاوزاً به عن أصل سائر في اللغة ، فيجب حمله على الحقيقة ، وعلى مدعى التجوز^(٥) الدليل^(٦) . إذ لو ساءل لإدعاء التجوز مع ظهور الاستعمال وعدم الدليل ، لجاز سلوك هذا المسلك في جملة حقائق اللغة . ومن أقرب الشواهد إلى ما نحن فيه قول القائل : هذا باق ، فهذا ينطابق على الحادث المفتوح وجوده ، المعرض للعدم . فلو قال قائل : إن الباقي إذا أطلق على ما كان عرضة للزوال ، كان مجازاً ، لم يكن أسعد حالاً في القديم من أعتقد ذلك في الباقي .

ومما يوضح ما قلناه اتفاق أرباب الأصول على أن كل لفظة وردت في كتاب الله ولم تقم دلالة على التجوز بها ، فهي مجرأة على حقيقتها . وعلى من يدعى التجوز إقامة الدليل . وإنما خصصنا تمسكنا بظاهر الكتاب ، ليكون ذلك وازعاً للخصم في دعوى التجوز / مع العجز عن نصب الدلالة ، فإن المكتفى في الاستدلال ١٢٨ بالجاري في تجاوز^(٧) أهل اللغات ، لا يعدم من يدعى التجوز ويتعسف بدعواه بغير إيضاح بدليل .

فإن قال قائل : لو صح ما قلتموه ، للزم منه أن يكون الشيء حادثاً قديماً ، وهذا متناقض . إذ العقلاء كما اعتقدوا تناقض الوجود والعدم ، اعتقدوا تناقض الحدوث والقدم . وهذا الذي قالوه مجرد تشنيع وتشغيب لا طائل تحته .

(١) ٣٦ : ٣٩	(٢) ب : أنك
(٣) ٤٦ : ١١	(٤) ب : حيز
(٥) أ : التجوز	(٦) أ : لدليل
	(٧) ب : تجاوز

وسبيل مفاصلهم بالكلام أن يقال : تزعمون أن القدم يناقض (١) الحدوث ، ويرجع التناقض إلى ذاتي اللفظين ونفسيهما ، أم تزعمون أن التناقض يرجع إلى (٢) معنيهما ؟ ويستحيل ادعاء التناقض بين نفسي اللفظين ، فإذا وجب صرف التناقض إلى المعنيين ، فلا تناقض بين معنى القديم على ما قلناه وبين معنى الحادث ، فإن القديم هو المتقدم ، والحادث هو الذي له أول ، ولا مناقضة بين هذين المعنيين . وإنما تتحقق المناقضة إذا ثبتت (٣) الأولية الشيء ، ونفيت عنه الأولية حتى يقال : إن الشيء له [أول] (٤) ولا أول له ، فلا تستقيم لهم دعوى التناقض إلا بعد أن يثبتوا أن القديم هو الذي لا أول لوجوده ، وهذا ما فيه التنازع .

وإن سلكوا مسلكاً آخر في التشغيب (٥) وقالوا : فيما قلتموه القول بتقديم العالم ، فإن القديم عندهم هو المتقدم ، وهذا متحقق في جواهر العالم ، وفي الإفصاح بذلك موافقة الدهرية .

قلنا : هذا لو كان الخلاف مع الدهرية في إطلاق العبارات (٦) وتبع التسميات ، وليس الأمر كذلك . فإن المطالب من حاجتهم لإبطال ما اعتقدوه وانطوا عليه في نفي الأولية . وليس الغرض إثبات اللغات وإطلاق العبارات ، إذ ربما يعرض الخلاف على من لا يعرف لغة العرب من الدهرية . فاندفع ما أزمتموه ، واستبان أنه مجرد دعوى .

فإن قال قائل : لو رجع القدم إلى التقدم في الوجود ، لزم منه أن يقال : ١٢٩ إذا تعاقب حادثان في حالتين فالحادث / في الحالة الأولى يتصف بكونه قديماً في الحالة الثانية ، فإنه تقدم على الحادث الثاني . وهذا الذي ذكروه لا محصول له .

- | | |
|-----------------|-------------------------|
| (١) ب : يتناقض | (٢) ب : + من |
| (٣) ب : أثبت | (٤) — وأول من المنسختين |
| (٥) ب : التشغيب | (٦) ب : المباريات |

فإن مرجعنا^(١) إلى إثبات ما رمناه إلى اللغات وأهلها ، وقد رأيناهم يسمون العتيق المتقادم ، الذى امتدت مدة بقائه : قديماً ، ولا يسمون الموجود فى حالتين لطيفتين قديماً ، فاتبعنا اللغة نفيّاً وإثباتاً ؛ ولم يثبت هذا الإسم بقضية عقلية ، فينفصل عما يلزم عليه . على أن القديم على^(٢) بناء فعيل ؛ وهو من أبذية المبالغة ؛ فاقضى ذلك مبالغة فى التقدم ، فهذا وجه الكلام على من قال : القديم لا أول لوجوده .

وأما من زعم أن القديم من أسماء الإضافة فيقال له : لم زعمت ذلك ؛ وما دليلك عليه ؟ ولا سبيل إلى إثبات اللغات عقلاً ؛ ويطالب بإظهار دلالة عقلية ، ولا يشهد لما صار إليه موجب لغة . ولو ساغ المصير إلى أن القديم من أسماء الإضافة ، ولا يتحقق نقيضه ، جاز أن يقال : الحى ، والقادر ، والعالم من أسماء الإضافة ، فلا يتحقق حى ، قادر ، عالم إلا عند تحقق ميت ، وعاجز ؛ وجاهل . وكذلك لو قال قائل : إن العدم مضاف إلى الوجود ، فلا يتحقق عدم إلا عن وجود سابق ، ويلزم من ذلك أن لا يتحقق قبل حدوث العالم .

وما يوضح فساد ما قاله معمر بن عباد أن من لا ينطوى معتقده على قديم ، وعلم أنه حدث مالم يكن ، فيعلم قطعاً أن الذى وجد عن عدم ، فقد حدث . وليس من شرط علمه بحدثه ، أن يخطر له قدم قديم . ومنكر ذلك جاحد الضرورة ، والمعترف به ناقض لمذهبه فى المصير إلى أن الحدث من أسماء الإضافة .

وأما من زعم أن القديم هو الإله ، وحقيقة الالهية القدم ، فوجه^(٣) الرد عليهم من أوجه : أحدها أن ننصب الأدلة على اثبات الصفات القديمة ، وفى اثباتها لإبطال هذا الأصل . فإن الدليل الدال على ثبوتها — مع استحالة كونها آلهة —

(٢) ب : — على أن القديم على

(١) ب : مرجعاً

(٣) ب : فوجد .

١٣٠ يوضح بطلان قول من قال: إن القديم هو الإله ، ونستقصي الأدلة إن شاء الله في كتاب « الصفات » .

والوجه (١) الآخر من الرد أن نقول : الإلهية يصح إطلاقها صفة لله متعلقة بالبرية والخلقية ، إذ يحسن أن نقول: إله الخلق (ولا يحسن أن نقول قديم الخلق (٢)) على إرادة المعنى الأول . فاستبان أن اللفظين لا يجران مجرى واحداً .

ومن الدليل على فساد ما قالوه أن نقول : معنى القديم يرجع إلى إثبات وجود دائم مع نفى الأولية ، فإذا ثبت رجوع القدم إلى الوجود ، فيجب أن يشارك في الإلهية من شارك في الوجود . وحتى يقال : الباري إله لم يزل ، من حيث كان موجوداً لم يزل ، والحادث إله عن أول ، من حيث كان موجوداً عن أول ، والباري إله واجب الإلهية ، من حيث كان واجب الوجود ، والحادث (جائز الإلهية من حيث كان (٣)) جائز الوجود . وتحقيق القول في ذلك : أن القدم ينبئ عن الوجود ونفى الأولية ، فيستحيل (٤) صرف معنى الإلهية إلى نفى الأولية ، فإن الإلهية صفة ثابتة ، فاستحال تحقيقها بنفى .

وما يوضح ما قلناه : إن حقيقة الإلهية لو كانت قدما ، لاعتقد الإلهية من اعتقد القدم . فإن العالم بحقيقة الشيء عالم به ، إذ يستحيل أن يعلم حقيقة الوجود من لم يعلم الوجود ، وحقيقة الجوهر من لم يعلم الجوهر . ونحن نعلم أن الدهرية يعتقدون قدم جواهر العالم ، ولا يعتقدون أنها آلهة .

فإن قالوا : الآلهة عندكم لا ترجع إلى الاختراع والاقتدار عليه ، وقد نرى طائفة من عبدة الأصنام يعتقدون الهيتها (٥) بأنها لا تصنع ، ولا تبصر ، ولا تسمع ولا تغنى عن عبادتها شيئاً .

(٢) ب : — ما بين القوسين

(٤) ب : ويستحيل

(١) ب : فالوجه

(٣) ب : — ما بين القوسين

(٥) ب : آلهتها

قلنا : هذا خروج منكم عن حد النظر ، فإنا لم نبد لكم معتقداً في حقيقة الالهية ، فهذا خوض منكم فيما لا يغنيكم . على أنكم زالون فيه ، وذلك أن عبدة الأصنام يعتقدون أنها تضر وتنفع ، ويتقربون إليها بالقرابين ، ويبتهلون إليها فيما يسبح^(١) ١٣١ لهم من الحاجات ، ويعين لهم من المهمات ، ومن ذلك عبدوها . وفيهم شرذمة اتخذت الأصنام على قبور الأنبياء متيمين^(٢) بها ، متخذين إياها كالحراب المعظم والمساجد ، وهؤلاء لا يزعمون أنها آلهة ، فاندفع ما عارضونا به .

ومن الدليل على ما قلناه : إن القدم لو كان أخص أوصاف الإله ، وجب على طرد أصاكم : أن القديم يخالف الحادث بوصف القدم^(٣) . ثم إذا قلتم ذلك لا تخلون : إما أن تزعموا أن القديم يخالف الحادث ، والحادث لا يخالف القديم . فإن قلتم ذلك خرجتم عن ضرورة العقل . فإنا نعلم بديهية أن ما خالف شيئاً ، خالفه ذلك الشيء ، كما نعلم أن ما ضاد شيئاً ضاده ذلك الشيء ، ويطرد ذلك في كل وصف لا يتعلق إلا بشيئين كالشمس والقمر ، والاختلاف والتضاد . وإن اعترفوا بأن الحادث يخالف القديم ولا بد^(٤) من الاعتراف بذلك ، قيل لهم : ينبغي أن يخالف الحادث القديم بحدوثه ، كما يخالف القديم الحادث بقدمه . ثم إذا صرحوا بذلك ، لزم أن يكون الحدوث أخص وصف الحادث ، كما أن القدم أخص وصف القديم . ثم يلزمهم من طرد ذلك أن يتأمل كل حادثين مجتمعين في وصف الحدوث من حيث اشتركا في الأخص ، وهذا لا مخلص منه . فإذا جاز حوادث مختلفة لاختلاف خواصها ، فما المانع من ثبوت قدماء في حكم المختلف من حيث اختلف خواصها ؟

فإن قالوا : الجوهر الحادث إنما يخالف القديم بكونه جوهر آ لا بحدوثه ، كان

(٢) ب : متيمين

(٤) ب : فلا

(١) أ : يشح

(٣) ب : القديم

ذلك باطلا من أوجه : أحدها : أنه إذا جاز مخالفة الجوهر العرض ، للاختلاف في الأخص مع التماثل في وصف الوجود والاشتراك في الشيئية والحدوث ، فبم تنكرون على من يجوز لإشتراك الشيئين في الأخص مع اختلافهما في مسائل الأوصاف ؟

والذي يحقق ذلك أن التماثل في الأوصاف العامة معطل عند المعتزلة بالتماثل في ١٣٢ الوصف الأخص ، والحكم المعلول لا يثبت دون علته ، فما بال الإشتراك في الشيئية والوجود والحدوث يثبت من غير علة توجب الاشتراك والتماثل .

ومما يوضح فساد ما استروحوا إليه أن الجوهر الحادث لو كان يخالف القديم بجوهريته ، لما علم مخالفته له العالم بحديثه الذاهل عن تحيزه . ونحن نعلم أن العالم بحديث الجوهر ، الجاهل بتحيزه ، يضطر إلى العلم بمخالفة الحادث للقديم ، وهذا واضح في إفساد ما قالوه .

ومما يوضح ذلك أن القديم إذا خالف الحادث في وصف القدم (١) ، وكان وجه إقتضاء المخالفة أنه لا أول له ، فيكون وجه إقتضاء المخالفة من جهة الحادث أن له أولاً (٢) ، فإن هذه المخالفة أخص بمخالفة القدم من الجوهريّة . فاستبان بطلان ما قالوه من كل سبيل . والمسألة تتعلق بأحكام التماثل وسيأتي مستفيضاً (٣) إن شاء الله . فهذا إيجاز القول (٤) في القديم ومعناه .

[القول في معنى الحادث]

وأما الحادث فقد اختلفت عبارات الأئمة في ذكر حقيقته . فصار صائرون إلى أنه الذي كان بعد أن لم يكن . وذهب آخرون إلى أن الحادث ما لم يكن ثم

(١) ب : — القديم

(٢) ب : أول

(٣) ب : مستقصى

(٤) ب : القدر

كان . وقال آخرون هو الموجود الذى له أول . وقال آخرون هو المفتوح وجوده .
والذى ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه من العبارات التى قدمناها أن قال : الحادث
هو المتأخر ، وربما انبسط القول : هو المتأخر بوجوده عن الأزل . ورام
باختيار هذه العبارة قطع تشغيبات لابن الراوندى* ولأبرقلس^(١)* أوردها يحيى
النحوى^(٢) فى نقضه كلام الدهرية ، فما سأله ابن الرواندى على ما قدمناه^(٣) من
العبارات أن قال : قول القائل الحادث ما كان بعد أن لم يكن ، ترتيب شئ على
شئ وتعقيبه به . والعدم عند معظم الإسلاميين نفى محض غير مستمر على صفة
من صفات الإثبات ، فلا يتحقق ترتيب شئ عليه ، ولا فرق بين قول القائل : ما كان
بعد أن لم يكن ، وبين قوله ما كان / بعد لاشئ كان^(٤) .

١٣٣

وإن كان المتمسك بهذا الحد من الصائرين إلى أن المعدوم شئ ، فيوجه عليه
سؤال أوضح مما تقدم . وذلك أنه يقال له : إذا كان الحادث شيئاً قبل حدوثه ،
ثم قيل فيه : كان بعد أن لم يكن ، فكان .

(١) غير واضحة فى (أ)

(٢) أ : الكندى

(٣) ب : — هـ ،

(٤) ب : قال

* أبرقلس : أو برقلس أو برقليس . فيلسوف وثنى أفلاطونى محدث (نسبه إلى
الأفلاطونية الحديثة) . وكان له من الأثر الكبير فى دوائر الإسلاميين ما يضارع أرسطو نفسه
وقد عرف المؤرخون الإسلاميون للفلسفة اسمه ، كما ذكروا أنه « أفلاطونى » وأنه
« القائل بالدهر » . وعرفوا قاعة كتبه ومنها « الشاؤلوجيا أى الربوبية ، والخير المحض » .
(انظر نشأة الفكر ١ : ١٦٦ ، القفطى . أخبار ص ٦٣ ، الفهرست ٣٦٤ ،
الملل ٢ : ٤٣٢) .

* يحيى النحوى : مرفه المؤرخون المسلمون « يحيى فيلو بونوس » من رده على
أبرقلس القائل بالدهر ، من الاسكتندرية ، وهو غير يحيى النحوى الديلمي المعروف بالطريق .
(نشأة الفكر ١ : ٦٨ ، ٦٩ ، ١٦٦)

قيل (١) : كان نفسه بعد نفسه ، وهذا من التناقض البين .

ثم لأنه سلك قريبا من هذا المسلك في التعرض لسائر العبارات خلا العبارة التي ارتضاها شيخنا . فقال : قول القائل مالم يكن ثم كان ، ينبيء عن ترتيب ، وقد سبق بطلان إرادة الترتيب . وزعم أيضا أن قول القائل : الحادث ما لوجوده أول متناقض ، فإن أول الحادث عند المسلمين نفسه ، ويستحيل أن يكون الشيء أول نفسه .

وإن أثبت مثبت للحادث أولا هو غيره ، فيلزم أن يكون ذلك الأول حادثا وله أول ، ثم يلزم منه إثبات حوادث لا نهاية لها ، وهو بغية معظم الدهرية .

وسبيل الكلام على ما ذكره أن نقول لإعراضات تنقسم في أنفسها ، وتنوع مواقعها ، فربما كان الغرض بها الإعراض على المعاني التي تدل عليها العبارات ، وربما كان الغرض منها المناقشة في العبارات (٢) مع الاتفاق في المعنى . وموقع الإعراضات غير هذين ، وكل من وقف موقف المعارض (٣) ، ولم يتعلق كلامه بلفظ ولا معنى ، كان حائداً عن مقصد الإعراض .

فإذا وضع ذلك رتبنا عليه مقصدنا ، وقلنا : إن كان السائل يطلب جحد معنى الحدوث ، فتسقط مكالمته . إذ معنى الحدوث والوجود المفتوح ، معلوم ضرورة وبديهية والمناكر فيه مراغم (٤) متعسف ، وإن قصد السائل التعرض للقدح في العبارة ، كان المرجع في تصحيحها إلى أرباب اللغة وأصحاب اللسان . ونحن نعلم أن العبارات التي قدمناها لو عرضت على أهل اللسان ، لانتدبوا إلى فهم معناها ١٣٤ ومقتضاها على حسب ما أوردناها ، ولما عدوها / من شواذ الكلام وشوارده ، فإذا صحت المعاني واستقامت العبارات عند أهلها ، لم يبق للإعراضات منجع .

على أن ما ذكره من أن الترتيب يتضمن إثبات شيئين ، ساقط . فإن أقصى ما ينبىء

(٢) ب : المبارات

(١) ب : قبل

(٤) أ : زاعم

(٣) ب : المعارضين

عنه الترتيب ، تعقيب معلوم بمعلوم (١) ، والعدم معلوم ، كما أن الحدوث معلوم فقد ترتب من هذا الوجه معلوم على معلوم . فأما اشتراط كون المعلومين ذاتين شيئين فما لا (٢) تقتضيه (٣) اللغات ، وشارطه متحكم (٤) على أهل اللغات والمعاني .

ثم سلك أئمتنا مع السائل مسلكنا على طرد سؤاله بضده عن نظم كلمتين ، وتأليف كلامين ، سؤالاً وانفصالاً (٥) . فإن هذا المنهج ، لو تشبث به متشبث ، لانحسم به أبواب الجواز ، وضائق به مذاهب الكلام . وإيضاح (٦) ذلك أننا نقول للسائل إن قال هذا الحد غير صحيح : قولك (٧) هذا من أسماء الإشارة ، فإلام تشير ؟ وقولك غير صحيح ينبئ عن إثبات غيرين ، والصحيح يدل على متركب على وجه مخصوص ، فلا ينطق بشيء إلا بتوجه (٨) عليه طلبات ، تضاهي مقاضده ، ثم كل ما قدمه من التشخيصات ليس يتوجه على ما ارتضاه شيخنا حيث قال : الحادث هو المتأخر عن الأزلي . وأول ما اعترض به على قول من قال : الحادث ما لوجوده أول ، فلا محصل له . ولصاحب الحد أن يقول : أثبت للحادث أولاً هو غيره ، ويشير به إلى حادث متقدم عليه . وإن سئل عن أول الحوادث فوجود الباري سبحانه وتعالى سابق له ، وهو أول من وجود الحادث . والأحسن أن تصرف الأولية إلى ما يتعلق بنفس الحادث ، ويكون تقدير قول القائل : الحادث ما لوجوده أول ، أي الحادث يختص وجوده بالوقت الأول ، فترجع الأولية إلى الأوقات أو تقديرها . ولا معنى للاطناب في العبارات مع وضوح المقصد منها .

فإن قال قائل : الحدوث عين وجود الحادث أو وصف زائد عليه ؟ فإن كان

(٢) ب : — لا تقتضيه

(١) ب : على معلوم

(٤) ب : متحكم

(٣) ب : + أهل

(٦) ب : انضاح

(٥) ب : انفصلا

(٨) أ : متوجه

(٧) ب : فولد

١٣٥ عين وجود الحادث ، وجب أن يكون العالم بوجود الحادث/عالمًا بحدوثه ، وإن كان يرجع إلى وصف زائد عليه ، لم يخل إما أن يكون ذلك الوصف وجوداً أو عدماً . فإن كان السؤال من الدهرية ، فقد سلف الجواب عنه . وإن رام السائل استمراراً ، فقد اختلف جواب الأئمة . فالذي ارتضاه القاضي رضى الله عنه : أن الحدوث عبارة عن معلومين : أحدهما وجود ، والثاني عدم ، ولا يجب من الإحاطة بأحدهما العلم بالثاني . ولأنه تنكر العلم بالوجود اضطراراً من غير علم بالحدوث ، إذا لم يتبين للعالم بالوجود عدم قبله .

وصار معظم الأئمة إلى أن الحدوث ينبيء عن وجود مخصوص ، وقد يعرف الشيء في وصف عموم من يجهله في وصف خصوص . وأمسد (١) الطرق ما ارتضاه القاضي ، إذ الحدوث ليس بحال عنده ليتحقق الجمل بها مع العلم بالذات ، ولا بد من تقدير معلومين يتعلق بهما علمان مختلفان . فهذه جملة مقنعة في إثبات حدث (٢) العالم بسطاً وإيجازاً وضرباً في المشروح من الطرق (٣) والموجز منها . وقد أشرنا إلى معظم المقاصد في أطراف المسألة عند الأكوان ، ونحن ذكروها عند نفى التشبيه والتجسيم ، والقول في التأليف ومعناه إن شاء الله تعالى .

القول في إثبات العلم بالصانع

لما أبوا وفقكم الله أن أئمة الأصول سلكوا مسلكين في التوصل إلى العلم بالصانع . فسلك بعضهم طريق الاستدلال على الجملة ، ومسلك آخرون طريق إسناد (٤) العلم بالحدث إلى ضرورات العقول وبدائهم مع تقدير العلم بحدث العالم . ونحن نوضح منهاج الحجاج أولاً ، ثم ننعطف على إيضاح الطريقة الثانية إن شاء الله عز وجل .

(٢) ب : حدوث

(١) ب : أسمد

(٤) ب : استناد

(٣) ب : الطريق

والعبارات وإن اختلفت أو تباينت في نصب الدلالة على المحدث، فراجع جميعها إلى نكتة واحدة ، وهي أن يقال : ما كان بعد أن لم يكن ، واختص كونه بوقت أو تقدير وقت فلا يخلو : إما أن يقدر وجوده في الوقت المعين واجباً ، أو يقدر جائزاً . فإن قدر مقدر / وجوده في الوقت المخصوص واجباً متعيناً ، كان ذلك ١٣٦ باطلاً من أوجه : أحدها : أنه لو وجب له الوجود في وقت مخصوص ، لما كان هو بوجوب الوجود له أولى من سائر ما يماثله ، إذ من حكم المتماثلات استوائها في الواجبات والجائزات . فلو وجب الوجود للجوهر في وقت ، لزم ذلك في كل جوهر حتى توجد الجواهر دفعة واحدة . وكذلك القول في الأعراض المتجانسة ، فلها وجدنا (١) [المتماثلات] يتقدم (٢) بعضها ويتأخر (٣) بعضها ، استبان بذلك أن الوجود (٤) غير واجب بشيء (٥) منها .

وبما يوضح ذلك أن تقدير وجوب الوجود في وقت كتقديره في وقت قبله أو وقت بعده ، إذ الأوقات فيما يتعين متماثلة ، ووجه ادعاء الوجوب في بعضها كوجه إدعائه في سائرهما ، ووجوب الوجود ليس يتفاوت في نفسه ، فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت . وهذا واضح لا خفاء به ، والذي يحقق ذلك أيضاً : أنه لو جاز تقدير ثبوت أحد الحكيم على الوجوب ، ليستقل الواجب بوجوبه عن اقتضاء مقتضى ، لزم طرد ذلك في الأحكام المعشورة على الجواهر ، حتى يقال : إذا (٦) تحرك الجوهر في وقت ، فقد وجب له التحرك في ذلك الوقت المعين ، فلا يفتقر إلى زائد يقتضى له التحرك . وهذا يفضى إلى نفي الأعراض وقد سبق لإثباتها .

وبما يوضح ما قلناه : إنا لو سلطنا وجوب الوجود في وقت معين جدلاً ، لما

(٢) ب : يتقدم

(١) ب : وجد

(٤) ب : وجود

(٣) ب : يتأخر

(٦) ب : إذ

(٥) ب : شيء

قدح ذلك في مقصودنا من الدلالة ، ولا طردت الدلالة في جوب الوجود على القائلين به كما طردت في الوجود. وإيضاح ذلك: أن الوجوب الذي ادعاه المدعى مستحدث ، وإضافته إلى وقت كإضافته إلى غيره ، فينبغي أن لا يثبت هذا الحكم المستحدث - و(١) نعى الوجوب - إلا باقتضاء مقتضى .

وسلك بعض الأئمة مسلكاً آخر فقال : لو كان الحادث واجب الوجود ، والقديم واجب الوجود ، لما تميز وجود القديم عن وجود الحادث (٢) المحدث . ١٣٧ ولو كان جاز (٣) حادث / واجب وجوده ، لجاز قديم جائز وجوده ، ولو جاز وجود القديم لجاز عدمه . وقد وضع الدليل على استحالة عدم القديم .

وأحسن الطرق وأولها أن نقول : المصير إلى وجوب وجود الحادث يفضي إلى القول باستحالة ما علم جوازه بضرورة العقل ، وإيضاح ذلك أن قول القائل بوجوب وجود الحادث في وقت مخصوص ، يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار العدم في الوقت المعين بدلا عن الوجود .

ومن زعم أن الذي يتحقق عدمه سابقاً إلى غير أول ، ثم فرض الكلام في وقت يماثل ما قبله من الأوقات ويشأ كل ما بعده منها ، وقال : كان العدم جائزاً في الوقت الذي قبل هذا ، ثم استحال العدم في هذا الوقت مع تماثل الوقتين ، وعدم تأثيرهما فيما يتحقق فيهما من عدم أو وجود ، ولم يثبت موجب مقتضى لم يكن ثابتاً قبل (٤) ، ومع هذه القواعد يستحيل استمرار العدم في الوقت المعين ، فقد خرج عن ضرورة العقل .

ومنبيل إدعاء استمرار العدم كسبيل ادعاء استمرار الوجود القديم . والمصير إلى وجوب وجود ما ثبت عدمه ، كالمصير إلى وجوب عدم القديم في وقت مخصوص ، وقد أوضحنا فيما سبق أن الصائر إلى وجوب عدم القديم ، الذاهب إلى

(٢) ب : — الحادث

(٤) ب : قيل

(١) ب : — واو

(٣) ب : — جاز

استحالة استمرار وجوده من غير طرء مقتضى بيقتهضى العدم، خارج عن المعقول .
فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول إن الحادث واجب الوجود . وإذا ثبت
جواز وجود الحادث ، فمن مقتضاه جواز عدمه بدلا عن وجوده . فإذا كان
العدم والوجود جميعاً جائزين ، ولم يكن أحدهما أولى من الآخر ، فإذا تحقق
الوجود ، لم يخل : إما أن يتحقق لنفسه أو لمعنى زائد عليه قائم به ، أو لجوازه ،
أو لتخصيص مخصص ، ولا للنفس ولا للجهة . ويبطل المصير إلى أن الوجود
يثبت للنفس لأوجه : منها أن الوجود لو تحقق لنفس الحادث لما اختص بذلك
أحد من جنس ، ولوجب / إطراد هذا الحكم في جميع الجنس لتساوى الأنفس ١٣٨
المتاثلة في الصفات . وهذا كما أن الجوهر لما تحيز لنفسه ، وجب أن يتحيز كل جوهر .
فلما علمنا تقدم بعض الجواهر وتأخر بعضها ، وضح بذلك بطلان المصير إلى أن
ما يوجد منها يوجد لنفسه .

والذى يوضح ذلك أن إضافة النفس إلى وقت كضافته إلى مثله ، فلزم (١)
ثبوت الوجود للنفس في جميع الأوقات . وهذا يفضى إلى القول بقدوم الحادث .
وتحقيق القول في ذلك : أن قول القائل : حدث الشيء لنفسه لا يخلو إما أن يصدر
عن إثبات نفس قبل الحدث ، أو يصدر عن نفي النفس قبل الحدث . فإن كان
الذاهب إلى هذا السؤال ممن يعتقد أن المعدوم قبل حدوثه نفس ، ثم قال مع هذا
المعتقد : أنه يحدث لنفسه ، فهو إفصاح منه بالتناقض . فإنه لو حدث لنفسه ، لحدث
مهما تحققت نفسه ، وقد تحقق كونه نفساً قبل حدوثه ، وهذا لا يخفاء به . وإن كان
السائل يعتقد أن المعدوم ليس بنفس ، ويصير نفساً فيقال له : لم صار نفساً ولم
يكن نفساً ؟ فإن قال : صار نفساً لنفسه ، كان ذلك من لغو الكلام ، فإن مصيره
نفساً عين كونه نفساً ، فآل محصول الكلام إلى أنه إنما صار نفساً لأنه صار نفساً ،
وهذا خارج عن قضايا التعليل وموجب اقتضاء المقتضيات ، ويؤول محصول هذا
التقسيم إلى أن الحادث حدث لا لعل ولا لمقتضى ، فافهموه .

فإن قال قائل : إن الحادث حدث لمعنى أوجب حدوثه، روجع في ذلك المعنى، وقيل له : أهو من الأعراض القائمة بالمحال ، أو عبّرت به عن مخصص ؟ فإن زعم أنه عبّر به عن مخصص ، فقد ارتفع الخلاف في المعنى ورجع التناقش والتنازع في تسمية المخصص معنى ، وهذا سهل المدرك .

وإن زعم أن المعنى المقتضى لحدوث الحادث عرض من الأعراض، كان ذلك باطلا من أوجه :

١٣٩ أحدها أن ذلك المعنى لا يخلو : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان قديماً / لزم ثبوت موجهه قديماً ، فإن الموجب لا يتقدم على موجهه . وإن كان ذلك المعنى (١) حادثاً (٢) ، وجب (٣) أن يفتقر إلى معنى آخر يقتضى له الحادث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

والذى يوضح ذلك : أن المعنى إنما يوجب الحكم لما قام به . فلو أمّنتم (٤) القول بحدوث الجوهر لمعنى يقوم به ، لما صح القول بحدوث الأعراض ، إذ لا تقوم بها الأعراض ، وقد أوضحنا فيما قدمنا ، حدث (٥) الأعراض والجواهر جميعاً .

وإن زعم السائل أن الوجود إنما يشب لجوازه ، كان ذلك باطلا من أوجه : أحدها : أن الجواز يتحقق في استمرار العدم تحققه في الوجود . فلئن ثبت الوجود لجوازه ، وجب أن يتحقق العدم لجوازه أيضاً ، إذ وجه الجواز غير مختلف فيهما . ويلزم من قول ذلك ، ثبوت الوجود من حيث جاز ، واستمرار العدم من حيث جاز ، فيوجد غير (٦) ما يعدم .

والذى يوضح فساد ذلك : أن جواز الوجود يعم جميع الحوادث ، فلو اقتضى

(٢) أ : — حادثاً

(٤) ب : استمر

(٦) ب : عين

(١) أ : معنى

(٣) ب : أوجب

(٥) ب : حدوث

جواز وجوداً ، للزم وجود جملة الحوادث من حيث عمها حكم الجواز . وأيضاً فإن جواز الوجود لا يختص بوقت دون وقت ، والوجود يختص بوقت ، فبطل تعليل مختص بوقت بحكم الأوقات .

وإن قال الخصم : الحدوث ثبت لالمقتض ولا لعلّة ، فعند ذلك تحزب المحققون حزبين : فصار المعظم منهم إلى نسبة هذا القائل إلى جحد البدائة والضرورات . فإنه مهما سلم السائل جواز وجود الحادث ، وجواز استمرار العدم بدلا من الحدوث ، واعترف بتماثل الأوقات وعدم تأثيرها في الوجود والعدم ، ثم قال مع ذلك بثبوت الوجود في وقت مخصوص من غير مقتض ومخصص وموجب وتأثير مؤثر ، فقد جحد الضرورة . ويتضح كشف ذلك عليه بالتمرض لبدائع الصنع ، والمحركات من الآيات في الأرضين والسموات . فمن سوغ حدوث السماء وتكونها (١) بعد أن لم تكن ، وتخصيصها بما عليه من الحركات المتناسبة ، والصفات البديعة ، ثم قال : لا تفق كونها في وقت من غير اقتضاء من مقته من ، وتخصيص من / مخصص كان مباحثاً .

١٤٠

وهذا القسم لم يعتقده معتقد ، ولم ينتحله منتحل ، ولكن جرى الرسم باستيعاب (٢) الأقسام في الكلام ، وإن لم يقل ببعضها أحد .

وسلك بعض المحققين طريقة أخرى ، ورام لإبطال هذا القسم بالدليل فقال : تجوز ثبوت حكم من غير مقتض يجر إلى القول بنفي الأعراض ، إذ لو جاز ثبوت الوجود بدلا عن العدم من غير مقتضى ، جاز ثبوت الأعراض ، [و] التحرك بدلا عن التمكن من غير مقتض ، وقد سبق في إثبات الأعراض ما فيه مقنع .

وقال الأستاذ أبو اسحق : لو حدث الحادث من غير محله ، ولم يتحقق منع في سائر الأوقات ، وهو ما يقع لا عن مقتض ولا عن قصد ، وجب أن يقع لا محالة عند ارتفاع الموانع ، فإن ما يثبت من غير اقتضاء ، كان واجب الثبوت كالقديم .

(١) ب : نكوبها

(٢) ب : باستيعاب

وسلك بعض الأئمة طريقة لا نرضيها فقال : انتفاء العلة والمقتضى لا يختص بوقت دون وقت ، فلو وجد الحادث لا لعل في وقت ، لوجب قيامه قبله ، إذ نفي العلة متحقق في الوقتين ، وهذا فيه نظر . فإن نافي العلة غير معمل بنفي العلة ، حتى يقال له : لو وجد لأجل نفي العلة في وقت ، لوجد مهما انتفت العلة . وقد أوردنا هذا السؤال والقدح فيه في إثبات الأعراض ، فالأولى الاجتزاء بما قدمناه .

سؤال

[هل يفتقر العدم إلى معدوم]

فإن قال قائل : لو وجب افتقار الحدوث إلى محدث للتقسيم الذي قدمتموه ، وجب افتقار العدم إلى معدوم .

الجواب أن نقول : ما ألزمتمونا من العدم لا تخلون فيه : إما أن تعنوا به ما بعد سبق الوجود ، وإما أن تلزموا العدم قبل تحقق الوجود . فإن ألزمتمونا العدم بعد سبق الوجود ، فتفصيل القول فيه أن نقول : الموجود إذا عدم لم يخل عدمه من أحد أمرين : إما أن يكون واجباً أو جائزاً . فإن كان العدم واجباً ، فلا يفتقر إلى مخصص ، وليس يلزم ذلك على طرد الدلالة . فإننا فرضنا الكلام في ١٤١ ثبوت حكم جائز ، فلا يلزم عليه ما يجب / إذ الواجب مستقل بوجوبه عن مخصص ، ولذلك يوجب استغناء القديم سبحانه وتعالى في وجوده عن مخصص من حيث وجب له الوجود . والعقلاء أجمعوا على أن الواجب لا يتعلق بالفاعل ، وإنما يتعلق بالفاعل و^(١)المخصص ما كان جائزاً . واختلفوا في أن الحكم الموجب عن علة هل ينقسم إلى واجب وجائز ؟

فالذي صار إليه أهل الحق : أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله لوجوبه ، كما أن الجائز لا يمتنع تعليله لجوازه .

وذهبت (١) المعتزلة إلى منع تعليل الواجب من الأحكام . ومنسبط القول في ذلك عند ذكرنا ما يعال ، وما لا يعال في الصفات ، إن شاء الله .

فخرج مما قدمناه أن الواجب لا يتعلق بالفاعل والمخصص باتفاق أبواب الالباب ، وإن تعلق الواجب من الأحكام بالعلل عند أهل الحق ، فقد وضح اندفاع السؤال ، إذ الدلالة مفروضة في تقابل الجائزين . وإن استفصل الخصم بين الواجب في حكم المخصص وبين الواجب في حكم العلة ، أحلنا لإيضاح الفصل على أبواب العلة . فهذا لو أراد الخصم إلزامنا عدماً واجباً . والعدم الواجب عدم الأعراض عند الصائرين إلى استحالة بقاءها . وإن إلزامنا عدماً جائزاً ، وهو عدم ما يجوز بقاءه ، فجواز (٢) البقاء مختص بالجواهر .

فإذا قال المزمع : عدم الجوهر بعد وجوده جائز ، واستمرار الوجود أيضاً ، فإذا تحقق العدم لم يخل : إما أن يكون بتخصيص المخصص ، وإما أن يتحقق من غير تخصيص . فإن (٣) زعم أنه يتحقق من غير تخصيص ، فقد نقضت الدلالة على افتقار الحدث إلى المخصص ، إذ معولكم فيها على أن الجائز لا يتحقق دون تخصيص ، وقد التزمتم عدم جائز من غير تخصيص .

قالوا : وإن زعمتم أن العدم يثبت بتخصيص ، كان ذلك باطلاً على قضية أصلكم ، فإن العدم نفي محض من كل وجه ، وليس بموصوف في نفسه ، ولا صفة لغيره . فإذا (٤) لم يتعلق فيه وجه / ثبوت ، فلا معنى لتعلق التخصيص (٥) به ، إذ ٢٤

(٢) في النسخين : وجواز

(٤) أ : فإذا

(١) ب : وذهب

(٣) ب : وإن

(٥) ب : التخصيص

لا بد للتخصيص من مخصص ، والمخصص ثابت والمعدوم منتفى .

فالجواب عما قالوه من أوجه : أحدها أن نقول : إنما يتحقق العدم الجائز بعدم ، كما يتحقق الوجود الجائز بوجود ، وهذه طريقة سلكتها القاضى رضى الله عنه ، لما اختار أن الباقي باق لنفسه ، لا ببقاء يزيد عليه . وقد صار غيره من المشايخ إلى أن الباقي باق ببقاء ، وإنما يتحقق العدم عند هؤلاء بقطع البقاء عن الجوهر . ففيل للقاضى لما اختار صرف البقاء إلى نفس الوجود : كيف يتحقق عدم الباقي عندك ؟ فذكر عند توجيه السؤال على نفسه طرقاً في الانفصال : أحدها : أنه يعدم بإعدام الله إياه ، ولا يمتنع أن يكون العدم مراداً ، مقصوداً ، مقدوراً كما أنه معلوم . فإن سلكتنا هذه الطريقة ، اندفع السؤال على الدلالة ، وبقيت المناقشة في أن العدم كيف يكون مخصصاً وهو نفي محض . وهذا خروج عن المسألة ، وتعرض لما يتعلق بها .

على أنا نقول : لا معنى للتخصيص إلا الإرادة ، ولا يمتنع كون العدم مراداً . ولا محصول لقول السائل إن المخصص ينفي عن صفة الثبوت ، فإنه لا معنى بالمخصص إلا كونه مراداً . وكون المراد مراداً لا يقتضى ثبوته ، كما أن [كون] المعلوم معلوماً لا يقتضى ثبوته ، إذ المعلوم ينقسم إلى : وجود وعدم ، وكذلك المراد . فهذا لو سلكتنا طريقة القاضى .

وإن قلنا بما قال سائر المشايخ ، وصرنا إلى أن الجوهر إنما يعدم بأن لا يخلق له البقاء ، فوجه الانفصال عن السؤال على ذلك بطريقتين : أحدهما : أن عدم الجوهر يتعلق بالمخصص من وجهين : فإنه إن أراد دوام وجوده ، يخلق له البقاء توالياً وتتابعاً . وإن أراد أن يعدم ، لم يخلق له البقاء ، فقد تعلق بقصده من وجه . وليس غرضنا في ما قدمناه من الدلالة تفصيل وجه التعلق بالمخصص ، وإنما غرضنا ١٤٣ لإثبات تعلقه / على الجملة ، وهذا المعنى متحقق في العدم الطارئ .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : العدم إنما هو انقطاع الوجود ،

وأحلناه على انقطاع شرط استمرار الوجود وكأن الانقطاع معلق بانقطاع شرط ، والوجود ابتداء ثبوت ، فاقترن في حكم التخصيص^(١) ثبوتاً ، وهذا واضح لاخفاء به^(٢) . ثم إن السائل ضمن سؤاله الجواب عنه حيث قال : العدم ليس بثبوت ، فاستحال تعلق التخصيص به . فيقال له : عين ما ذكرته يوضح الانفصال عن السؤال ، فإن الوجود ثبوت على التحقيق ، وهو جائز في نفسه ، فجاز أن يفترق إلى مخصص . والعدم على زعمك نفي محض — وقد اعترفت باستحالة تعاقب التخصيص به من حيث كان نفياً من كل وجه — فقد جمع السائل بين إلزام العدم على الوجود والفرق بينهما ، وكفانا مؤونة الجواب . وهذا كله فيه ، إذا أئزونا العدم بعدم سبق الوجود ، وإن أئزونا العدم قبل الوجود ، قسمنا الكلام عليهم وقلنا : إن أئزمتونا عدم العالم في الأزل ، فهو واجب . ولا يتعلق الواجب بالتخصيص كما سبق تقديره . وإن أئزمتونا العدم فيما لا يزال بدلاً عن الوجود بالقصد والتخصيص ، وإن ما أراد الله وجوده في وقت ، يوجد فيه على قضية إرادته ومشيئته ، وما لم يوجد ، فقد أراد الله أن لا يوجد ، فلم يوجد لإرادة الله . ويتضح ذلك بأن نعلم أن من أصل^(٣) أهل الحق أن إرادة الله قديمة ، والإرادة القديمة تتعلق بكل ما يصح أن يكون مراداً ، والعدم يصح أن يراد . فلزم على موجب ذلك ، تعلق العدم فيما لا يزال بقضية المشيئة .

ثم نقول : إنما فرضنا الدلالة في ثبوت وجود لجائز لم يكن فكان ، فنظيره عدم طار على وجود ، فأما العدم قبل الوجود ، فليس حكماً متجدداً تحقق بعد أن لم يتحقق . ونظير استمرار العدم استمرار الوجود في الباقي ، ثم استمرار الوجود لا يكون في حكم أول الوجود ، إذ القدرة / تتعلق بالوجود في أول حاله ، ولا تتعلق به في ١٤٤ استمراره ، فاندفع ما أئزموه من كل وجه ، واطردت الدلالة في طردها .

وما يهذى به الزائفون أن قالوا : لو دل ما قلتموه على إثبات محدث ، لدل على

(٢) ب : — به

(١) ب : التخصيص

(٣) ب : أصول

نقيضه . ومعلوم أن الدلالة التي ذكرتموها ، إنما تدل على زعمكم على المحدث على الجملة ، ثم تثبت صفات المحدث وخصائصه بطرق النظر . وهذا من ركيك الكلام ، فإن الأدلة تنقسم : فمنها ما تتضمن مدلولاتها على الجملة ، ومنها ما تقتضيها على التفصيل . وهذا من قبيل السؤال المتقدم في إثبات حدث العالم ، حيث قال القائل : إن عدم التعرّى من الحوادث ، لو دل على الحدث ، لدل على تعيين وقت الحدث ، وقد قدمنا طرق الجواب ، فلا معنى لإعادتها .

فهذا الذي ذكرناه ينبه على جملة ما قاله الأئمة في إثبات افتقار الحدث إلى محدث . وقد تختلف صيغ الأدلة ، وتباين العبارات عنها ، والمعول في جميعها على ما قدمناه من أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص ، ثم ربما تفرض الدلالة في الوجود والعدم ، ويقابل حكم الجواز فيهما . وربما تفرض في تقسيم بعض الحوادث وامتثال بعضها وربما تفرض في اختصاع الأجسام بأنواع من الصفات وضروب من الهيئات والتركيبات ووجه طرد الدليل في جميعها ما سبق من التقسيم ، فيقال : لا يخلو إما أن يتقدم منها ما يقدم ، أو يتخصص منها ما يتخصص في الهيئات ، والتشكلات (١) للنفس ، أو المعنى ، أو للتخصيص ، أو للجواز ، أو لعلّة . ومث (٢) الدلالة على ما رسمناه ، تبجدها صحيحة مفضية إلى الحق

فصل

[في بيان مذهب الأشعرى* في حدث العالم]

قد قدمنا في افتقار الحدث إلى المحدث ما فيه مقنع ، وغرضنا الآن التعرض

(١) ب : التشكيلات

(٢) أ : وسبق

* الأشعرى (٢٧٠ - ٣٢٤ هـ) .

قد أشرنا إليه فيما سبق ونزيد هنا إيضاحاً فنقول : هو على بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن بلال بن عامر بن أبي موسى عبد الله بن قيس

لشرح كلام شيخنا في البيع ، والتقضى على ما وجه على كلامه من المطاعن . والسبيل فيه أن نذكر ما ذكره شيخنا رضى الله عنه ، ونبين ما يرتبط به كلامه من الأصول ، ثم نتعطف على وجوه المطاعن وطرق الانفصال .

فأما كلام شيخنا فالغرض منه ثلاثة أشياء : أحدها أنه قال : / نحن نعلم أن ١٤٥ النطفة انقلبت عن حالها ، فصارت علقة ، ثم صارت العلقة مضغة ، وذكر أطوار الخلق في مفتتح الفطرة ، ثم قال شيخنا : المصير إلى أن النطفة [ليست هي التي] نقلت نفسها ، فإن الشخص في حال (١) كاله لا يقتدر على نقل نفسه ، فإذا عجز عن نقل نفسه في كاله ، كان عنه في قصور حاله أعجز . ثم قال : قد جرت أحوال على العاقل المميز ، ولا اقتدار له على شيء منها كالشباب والتكهل والهرم . فعلم أن ما سبق وفرط من تعاقب أحواله ، يضاهي ما شاهده من الأحوال في كمال عقله .

ثم قال : من انتظر تركيب بناء محكم متقن ، وتشكله على هياكل مخصوصة من غير بان ومخصص ، كان عن المعقول خارجا ، وفي الجمل والجا ، فهذا معنى كلامه ، وقد ذكر القاضي رحمه الله فصولا في «الشرح» ، رأينا تأخيرها والاجتزاء بذكر المذهب فيها ، وإحالة استقصاء الأدلة فيها على مواضعها .

(١) ب : مال

== الأشعرى اليماني البصري (أبو الحسن) ، متكلم ، مشارك في بعض العلوم تنسب إليه الطائفة الأشعرية . ولد بالبصرة ، وسكن بغداد ، ورد على المجددة والمعتزلة والشيعة والجمامية والحوارج وغيرهم . وتوفي ببغداد سنة ثمان مائة . من تصانيفه الكثيرة : الفصول في الرد على الملحدين والخارجين عن الله ، خالف الأعمال ، الرد على المجسمة ، الرد على ابن الراوندى في الصفات والقرآن والتبيين عن أصول الدين . معجم البلدان ج ٧ ص ٣٥٥ سنة ١٩٥٩ ، وراجع الأسنوى طبقات الشافعية ١٤ / ٢ ، ١٥ / ١ . والذهبي — سير النبلاء ١٢ : ٢٠ ، ٢١ ، ابن شاكر السكيتي : عيون التواريخ ١٢ : ٤٦ .

فمأ^(١) أشار إليه : الخلق والمخلوق ومعناهما ، ومسيأتى ذلك فى خلق الأفعال إن شاء الله . ثم أشار إلى جمل من أحكام القدر يستند كلام شيخنا إليها : منها ايضاح القول فى أن القدرة الحادثة تقارن مقدورها ، ومنها التعرض لوقوع العجز فى حكم الاقتران موقع القدرة . فلا عجز إلا مقارن للعجز عنه . وتفصيل ذلك يأتى فى أحكام القدر إن شاء الله تعالى .

وما ذكره تفصيل القول فيما يصبح أن يكون مقدوراً للأجسام ، وفيما لا يصبح كونه مقدوراً . وذكر أيضاً أن ما أصبح كونه مقدوراً ، فلا يخلو الحى عن القدرة عليه أو عن ضد من أضداد القدرة عليه . وأضداد القدرة : العجز ، أو القدرة على ضد ذلك المقدور . وذكر أيضاً استحالة قيام القدرة أو العجز بالحى الذى لا آفة به تمنعه من العلم مع عدم علمه بالذى قام به . فهذا جملة ما أشار إليه ، ولا بد من جميعها فى تقدير ما قاله شيخنا .

ووجه تحريرها ما قاله شيخنا رداً إلى هذه الأصول أن نقول : العاقل غير قادر ١٤٦ على نقل نفسه ، وليس ذلك من قبيل /مقدوره ، إذ لو كان من قبيل مقدوره ، لما خلا عن القدرة عليه أو عن ضد القدرة . ولو اتصف بضد القدرة لعلمه من نفسه ، كما يعلم المرتعش عجزه عن رعشته ، والعاقل ليس يحس من نفسه قدرة على النقل ولا عجزاً عنه ، ثم يتوصل بذلك إلى نفي النقل فى أحوال النطفة ، إذ لو كان ذلك مقدوراً ، لتعلقت القدرة أيضاً بأحوال الكبر ، فإنها أضدادها ، وكل من كان شئ مقدور^(٢) له ، كانت أضداده الخاصة مقدورة له .

ثم إن القاضى رضى الله عنه لما أشار إلى هذه الفصول ، وذكر لمعاً من أدلتها^(٣) ، انعطف بالرد على القائمين بالطبائع . والكلام فى الطبائع ينقسم : فنه ما يتعلق بنفى الطبيعة القديمة ، وقد قدمنا فى ذلك كلاماً مقنعاً ، ومنه ما يتعلق

(٢) ب : مقدورا

(١) ب : فمهما

(٣) ب : مرادها

بنفي أصل الطبائع ، وهذا يرتبط بالتولد ومنسحقصيه في بابه . وما أشار إليه في
خلال الكلام الرد على من قال : الأوقات تؤثر في الحوادث وتخصصها بصفاتها .
والكلام في ذلك يتنوع ، فيتعلق ضرب منه ببيان الأوقات والساعات ، ومنعقد
في ذلك باباً ، إن شاء الله . والضرب الثاني يتعلق بمنع كون الوقت مؤثراً ،
والسبيل فيه كالسبيل في منع تأثير الطبائع والأنجيم والفلك . فهذه جمل ذكرها
القاضي رضى الله عنه وبسط القول في بعض أطراف الكلام ، فلم نر استقصاء الأدلة
ولا الاجتزاء بذكر أطرافها .

فصل

[في الرد على مطاعن أهل الزيغ]

مشمتم على مطاعن أهل الزيغ ووجوه الانفصال عنها .

اعلموا عصمكم الله أن المعتزلة وجهوا ضروباً من الأسئلة على كلام شيخنا
يتعلق بعضها بالمناقشة باللفظ ، وبعضها بالترتيب في حكم النظر والجدل ، وبعضها
بالمعاني . فما سألوهم أن قالوا : ذكر سؤالا عاماً وجواباً خاصاً ، ولا يحسن ذلك في
مقتضى التفارض^(١) ؛ بل ينبغي أن يستوعب السؤال الجواب أو يزيد عليه .

وقد قال : لو سأل مسائل فقال : ما الدليل على أن للخلق خالقاً ؟ ثم قال في
الجواب : بتأمل الانسان أحواله وأطواره ، فاختمس جوابه ببعض المخلوقات ،
والسؤال عن جميعها .

ومن أسألتهم أن قالوا : قد وجه على نفسه المطالبة بإقامة الأدلة على افتقار ١٤٧
الخلق إلى الخالق ، ثم تعرض لنفي كون الإنسان خالقاً . وهذا الجواب لا يلائم
السؤال ، فإنه ما سأل نفسه نفي صفة الخالقين عن بعض الموجودات .

(١) ب : التفارض

ومن أسئلتهم [ما] قد نكس^(١) الترتيب المعروف وعكس النظم المألوف في المصنفات ، حيث رام إقامة الدليل على الصانع قبل لإثبات الصنع ، والفعل . والترتيب يقتضى لإثبات الحوادث والأفعال ، ثم لإثبات افتقارها إلى المحدث . والغرض من^(٢) إقامة الدلالة على لإثبات الصانع ، الرد على الدهرية القائلين بقدوم العالم ، فكان تثبيت حدث العالم أولاً أولى .

وبما اعترضوا عليه أن قالوا : لم يذكر صاحبكم أدلة تقنع ، ولا اقتصر على مجرد المقالات ، فلا هو أضرب عن الحجاج ، ولا احتج احتجاجاً سيديداً . وأقصى ما تمسك به استجهال من انتظر بناء من غير بان ، وكتابة من غير كاتب ، وهذا اكتفاء بمحض الدعوى . ومن أسئلتهم أن قالوا : الكتابة والبناء عنده لا يقعان مقدوران^(٣) للعباد ، إذ من أصله أن العبد لا يقدر على ما يقع مبيناً لمحل قدرته ، فلا يتعلق البناء بالباني على قضية أصله لا اكتساباً ولا اختراعاً . ولا معنى للاستشهاد بما يخالف أصله ، وإن كان يستشهد بإطراد العادة في وقوع الكتابة على حسب قصد الكاتب ، فلا معنى للاستشهاد باستمرار العادات على منكرى التوحيد مع الاعتراف بأن خرق العادة ممكن سائغ . وعضدوا ذلك بأن قالوا : كما يستبعد في العادة حدوث بناء غير متعلق بباني ، فكذلك نستنكر حدوث بناء بقدرة^(٤) الله بدئاً من غير قصد قاصد منا مع تقدير وإطراد العادات .

وبما^(٥) سألوه أن قالوا : أليس من أصلكم أن ما لا يقدر عليه ، لا يعجز عنه أصلاً ؟ وقد نطق شيخكم بالعجز حيث قال : إذا عجز عنه في الكبير ، كان عنه في الصغر أعجز ، وهذا يناقض أصله .

وبما سألوه عن الجملة أن قالوا : ليس يستقيم منكم لإثبات المحدث/مع نفيكم ١٤٨

(١) أ : يتبين (٢) أ : — من

(٣) ب : مقدورين (٧) ب : يقدره

(٥) أ : وما

الإحداث والإيجاد منا شاهداً ، إذ سبيل إثبات الحكم غائباً رده إلى الشاهد . فإذا أنكرتم خالقاً مبدعاً شاهداً ، وجوزتم وقوع الفعل على حسب قصد القادر واختياره من غير أن يكون لإيجاد [أ] من القادر ، فلا يحدون إلى إثبات محدث مبدعاً .

وربما وجهوا هذا السؤال في معرض آخر فقالوا : من أصاكم أن طريق تعلق القادر منا بفعله : الاكتساب ، والرب يتعالى عنه ويتصف بالاختراع والخلق . فما أثبتتموه شاهداً ، أحلتهموه غائباً ، وما أثبتتموه غائباً ، منعتهموه شاهداً ، فكيف تتوصلون إلى الامتداد بالشاهد على الغائب ؟

وبما اعترضوا به أن قالوا : قد استدلل شيخكم بآية من كتاب الله وهي قوله تعالى :

(أفأرى أنتم ما تمنون ^(١)) . قالوا : وكيف يسوغ الاستدلال على من ينكر الصانع بآية من الكتاب . والمحتج عليه ينكر القرآن والصانع الموصوف به ، فلامعنى للاحتجاج عليه بالقرآن . فهذه جعل مطاعنهم ، فلا يشذ عنها من المقاصد شيء ، وكلها تمويهات يستزل بأمثالها العوام ، ويدلس بها على الطغام . ونحن الآن ننعطف على جميع ما ذكروه ونوضح الانفصال عنه ، والله ولي التأييد والتسديد .

أما ما ذكره أولاً من أنه عزم السؤال وخصص الجواب ، فلا محصول له من أوجه : أحدها : أن شيخنا ينكر صيغ العموم ، فلا سبيل إلى أن يدعى عليه عموم صيغة السؤال وشمولها ، وهو من القائلين بنفي الصيغة العامة . على أنه لو كان من القائلين بالعموم ، لما لزم تعميم اللفظة التي ذكرناها ، فإنه لو قال القائل : ما الدليل على أن للخلق خالقاً ، فذكر الخلق ، وليس ذلك من صيغ الجمع فيعم . و ^(٢) الألف

واللام يدخلان للعهد ، وقد يدخلان للجنس ، وهو لم يتعرض لواحد منهما .

على أنا لو سلمنا عموم السؤال ، لما كان عليه معترض في فرض الكلام في صورة على التعيين ، إذ كان الغرض (١) لا يختلف باختلاف الصور . وربما يكون الكلام في بعضها أجلى وأقرب إلى الافهام ، وأننى لطرق الإيهام .

والذى يوضح ذلك أن من / قال : الدليل على ثبوت الأعراض أن الجوهر الساكن إذا تحرك ، اقتضى ذلك زيادة معنى ، كان ذلك الكلام مستقيماً في رسم النظر ، وإن اختص الدليل بالأكوان وتقدم ذكر الأعراض . ومن أنكر في مذاهب الكلام وطرق الحوار والتفاوض (٢) ، التنبيه بذكر صورة على أمثالها ، فقد جحد مالا يحجد .

وأما قولهم إن (٣) سأل نفسه الدليل على الصانع ، ثم تعرض لينفى (٤) كون الانسان صانعاً . فهذا خلف من السؤال ، دل على ذهول السائل عن سياق الكلام ، وإقتضاره (٥) على بعض أطراف الدليل . وذلك أن شيخنا ذكر في تعلق البناء بالبانى ، والكتابة بالكاتب ، ما أوضح به استحالة تكون (٦) الحوادث من غير تعلق بمخصص . ثم ذكر في تصانيف (٧) الكلام ، ما ينفى كون الانسان خالقاً . فانطوى كلامه الوجيز على إثبات الصانع (٨) على الجملة ، ونفى كون الانسان خالقاً ، فقد أجاب عما سأل وزاد .

وأما اعتراضهم على الترتيب ، ومصيرهم إلى وجوب تقديم إثبات الفعل والحدوث على إثبات الفاعل ، فساقط . فإنهم لا يخلون : إما أن يمنعوا هذا الترتيب

- | | |
|-----------------|-----------------|
| (١) ب : العرض | (٢) ب : وتفاوض |
| (٣) ب : أنه | (٤) ب : لنفى |
| (٥) ب : وانتصار | (٦) ب : أن تكون |
| (٧) ب : تضاعيف | (٨) ب : مصانع |

ولا يميزوه أصلاً ، أو يميزوه مع المصير إلى أن غيره أحسن منه . فإن منعوه جملة ، بطل ما قالوه من وجهين : أحدهما : أنه لا يتمتع في طرق النظر تقدير تسليم أصل جدلاً ، وتأسيس نظر عليه . فالدهرية وإن صاروا إلى قدم العالم ، لو قدر عليهم حدث وفعل ، فهموه ، فيقدر عليهم . ثم نوضح افتقار ما قدر إلى فاعل ، وقد سبق ذلك في فصول النظر .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : من الملحة من أثبت ضرورياً من الحوادث كالأعراض ونحوها ، وزعم أنها تنفعل من غير مخترع مخصص . وقد أثبت بعض المنتمين إلى الملة حوادث ليست بأفعال الفاعلين . وإلى قريب من ذلك صار ثمامة بن أشرس ، وبعض القائلين بالتولد ، فلا يتمتع إذا نصب الدليل على هؤلاء مع قولهم بقدم جواهر العالم . وليس / يتعين على كل حسب أن ١٥٠ يجمع في المختصرات تتبع جميع أقوال الطوائف ، بل له التعرض لبعضها والإضراب عن سائرها . وقد يستدعى من الأئمة الكلام في أعيان من المسائل ، فيسعفون السائلين بهنأهم . فوضح بطلان قول من قال : إن هذا الترتيب غير جائز .

وإن سلوا جوازه وناقشوا (١) في حسنه ، هان الخطب ، إذ لا يتعين على المصنف أحسن ترتيب . على أن الذي قال رضى الله عنه من أحسنه ، وإن رام غرضين ، لم يفتن لهما أغبياء المعتزلة وجهالهم . أحدهما : أنه رأى كثيراً من الناس ينفرون عن طرق الكلام ويأبونها ، ولو صدر الكلام باثبات الأعراض والتعرض للجواهر ، لن (٢) يأمن أن ينفر صدر كتابه مطالعه ، فبدأ بإثبات الصانع في معرض لا يأباه أحد ، ثم ذكر حدث العالم في درج الكلام ، وقدره كالركن من أركان الدلالة .

والغرض الآخر أنه رضى الله عنه علم أن المقصود من كل ما يحوم عليه : معرفة

الإله. فرأى البداية بالمقصود أولى ، وتصدير (١) الكتاب به أخرى ، فأحسن من ترتيب . ولكن لم يحظ (٢) به المعزلة إما لفرط التعنت ، وإما لعدم البصائر . وأما ما ذكره من الكتابة والكاتب ، والبناء والبانى ، من قولهم : إن الكتابة لاتقع مقدورة عندكم للكاتب ، لاعلى وجه الكسب ، ولاعلى وصف الاختراع . وقد ذكر أئمتنا طرقاً فى سبيل استشهاده بالكتابة والكاتب ، والبناء والبانى .

فمنهم من قال : أراد بالكتابة التى استشهد بها : حركات الكاتب القائمة بمحل قصده ، المستعقبة باللف الحروف وانتظام الأسطر على مجرى العادة ، فرجع لاستشهاده إلى ما هو مقدور الكاتب . ثم من أصحابنا من قال : إن الكتابة هى التى تقوم بالكاتب ، ولكنها تكتسب هذا الاسم عند وقوع الأحرف بائنة من محل القدرة ، بقدرة الرب سبحانه وتعالى . ولابعد فى تسمية مقدورات الكاتب كتابة ، لاذي يجوز أن يقال : فلان سريع / الكتابة ، وفلان بطيء الكتابة . ويراد بذلك توالى الحركات وقلة الفترات ، ويراد بالبطيء نقيض ذلك . وهذا القائل يصير إلى أن الخط يسمى كتابة تجوزاً ، فإن الكتابة مقدورات الكاتب ، والخط حروف تنظم ، وكلبات تتعاقب .

وصار صائرون إلى إطلاق اسم الكتابة على الخطوط ، وعلى مقدورات الكاتب جميعاً . ونقول : اسم الكتابة وإن تناول ما كان مقدوراً للكاتب ، وما لم يكن مقدوراً له ، فإنما أراد شيخنا الاستشهاد بالكتابة المقدورة للكاتب ، ولكن من حيث يدل تنضيد (٣) الأبنية وتألفها على مقدورات البانى ، فرض الكلام فيه أيضاً حاو كشافاً وتقريباً من الافهام ، فهذا وجه .

ومن أصحابنا من سلك طريقة أخرى فقال : ما قصد شيخنا الكلام فى فاعل

(٢) أ : يحط

(١) أ : تقدير

(٣) ب : بتعمد

متعين (١) ولا بان (٢) متخصص فيظن (٣)، به أنه قدر الواحد منا مقتدراً على أفعال بائنة عن محل القدرة ، وإنما غرضه أن يوضح افتقار البناء إلى الباني على الجملة . وإنما انتهى في هذا أمد المسالك (٤) وأحسن المناهج . فإن الأفعال عند معظم الدهرية، القائلين بالطبائع والقوى تنقسم إلى: الاختيارية (٥) والطبيعية (٦). فالاختيارية (٧) كالبناء ، والكتابة ، والنسج ، ونحوها . والطبيعية (٨) كشوء الحيوان ونماء الناميات (٩) ، وما يطرأ على الجواهر في الانقلابات والاستحالات من حالات إلى حالات ، نحو استحالة العصير خمر [أ] ، والبيضه علقه ثم فرخا ، والنطفه علقه ، ثم مضغه ، ثم لحما .

ومن أصلهم أن الإختياري لا يقع طبيعياً ، ففرض (١٠) شيخنا الكلام فيما تقدره الدهرية من الطبيعيات ، وهي أطوار النطف . واستشهد في الرد عليهم بالاختياري ، وأوماً (١١) إلى إمتواء جميع الحوادث في الفرع والأصل بالإحكام والاتقان ، والتخصص بالصفات والأوقات ، فهذا ما رامه . فأما التعرض لتعيين القول في الباني والكاتب ، فلم ينطو عليه كلام (١٢) شيخنا . وهذا من أحسن ١٥٢ الوجوه في الانفصال عن السؤال .

فإن قال قائل : ذكره (١٣) البناء والكتابة يدل على أنه أراد فرض الكلام في المخلوقين ، فإن الرب ، تبارك وتعالى ، يتصف بكونه خالقاً مبدعاً ، ولا يتصف

- | | |
|---------------------|------------------|
| (١) ب : معين | (٢) ب : بأن |
| (٣) ب : فنظر | (٤) ب : المسالك |
| (٥) ب : الاختيار به | (٦) ب : والطبيعة |
| (٧) ب : الاختيار به | (٨) ب : والطبيعة |
| (٩) ب : الناميات | (١٠) ب : فرض |
| (١١) ب : وأرمي | (١٢) ب : — كلام |
| (١٣) ب : ذكره | |

بالبناء والكتابة ، وهذه غفلة من السائل . فإن الرب تعالى أضاف البناء إلى نفسه فعلا في آى من كتابه . منها قوله تعالى : (والسماء وما بنسائها (١)) . وقال تعالى : (كتب (٢) على نفسه الرحمة (٣)) . وفي الحديث : (إنه كتب التوراة بيده) . فلا امتناع في إضافة البناء والكتابة إلى الله تعالى خلقا وفعلا .

وملك بعض الأئمة مسلكا آخر فقال : اختار شيخنا المصير إلى أن الحوادث يعلم استحالة تكونها (٤) بأنفسها لإضراراً ، ومن صح عنه حدث السموات بما فيها من عجائب الآيات وحدث الأرضين ، وعلم أنها لم تكن كانت . واعتقد جواز كونها وجواز استمرار العدم ، فيعلم من (٥) ثبوت هذه العقائد ضرورة وبديهة ، أن هذه الحوادث لم تكن بأنفسها من غير مقتضى ولا مخصص . وقد مال إلى ذلك ابن الجبائي وغيره من المعتزلة . والقاضى رضى الله عنه لا يفصح بذلك فى شيء من كتبه ، إلا أنه ذكر ما يلجئ إلى ذلك ويدل عليه لا محالة . وذلك أنه قال : بضرورة العقل نعلم أن الفعل المحكم المتقن ، يدل على العسالم . ثم ببديهية العقل نعلم كون استحالة العالم ميتاً ، وجوب كونه حياً . وأشار إلى إبطال طرق المستدلين فى هذه المسائل . فلا يكاد يخفى على محصل أن المصير إلى افتقار المحكم إلى عالم ضرورة وبديهة ، يتضمن لا محالة لإثبات الفاعل ضرورة ، إذ تعلق الفعل بالفاعل أوضح فى النفوس من تعلق الإحكام بالعالم ، كيف وقد أثبتت المعتزلة أفعالا متقنة محكمة لا تدل على علم فاعلها . وإنما / ذكرت من أصل القاضى ما ذكرته ، لتعلم مشاركتة لهؤلاء فى إدعاء الضرورة ، وإن لم يصرح بذلك فى صدر الكتاب .

قال عبد الملك بن عبد الله : أسد الطرق عندى فى المسألة ادعاء الضرورة ،

(٢) + • وبكم • فى النسختين

(٤) ب : تكوينها

(١) ٩١ : ٥

(٣) ٦ : ١٢

(٥) ب : فى

ومن لم يسلك هذا المسلك أولاً، اضطرت له الحاجة إلى مساوكة آخر (١). فإن من سلك طريق الاستدلال، كان من أقسام دليله أن قائلًا لو قال: حدث الحادث لا لعل ولا لمقتض ولا لمخصص، فإن رد هذا القسم وأسنده إلى دعوى الضرورة وأوضحه بالشواهد والأمثلة، تخلص. وإن تكن الأخرى، لم يستقم له وجهه شديد يقطع الطلبات في دفع هذا السؤال. وأقصى ما قيل فيه أوجهه قدمناها. منها أن يقال: لو لم يكن له مخصص، لما كان بالاختصاص (٢) بوقت وصفه، أولى من الاختصاص (٣) بغيرهما. والبطالب أن يقول: لم لا يجوز أن يختص من غير مخصص ولا مقتض؟

ومما قيل في الجواب عن ذلك: إنه لو جاز الاختصاص بوصف من غير مخصص مقتض، لجاز المصير إلى أن المتحرك يختص بوصف المتحرك من غير مقتض، وهذا فيه نظر أيضاً. فإن من أصعب الأمثلة في نفي الأعراض، أن يقول القائل: ثبت التحرك للنفس ولا لعل، فليس يستقيم إحالة الجواب في هذه المسألة على الأعراض، والسؤال متوجه (٤) في المسألتين. فأولى الطرق وأحراها لدعاء الضرورة، وعليه يدل كلام شيخنا [حيث] اقتصر على الاستجسال في الإستهاد بالبناء والكتابة، ولم يبيح (٥) بصيغة الاستدلال. فعلى هذا لا معترض على شيخنا. فإن موضح (٦) الضرورات يذكر في كشفها الصور والأمثال، وإن لم يكن فيها طرق (٧) الربط والتحرير.

وذكر بعض الأئمة وجهاً آخر في الانفصال فقال: الكتابة لا تقع إلا من

(١) ب: آخر (٢) ب: الاختصاص

(٣) ب: — بوقت وصفه أولى من الاختصاص (٤) ب: يتوجه

(٥) ب: يحتج (٦) ب: توضيح

(٧) ب: طريق

كاتب ، فقد ارتبطت الكتابة بالكاتب حتى نستعمل منتظر^(١) وقوع الكتابة والبناء من
١٥٤ غير كاتب / وبان . وإذا ارتبط الشيء بالشيء ، وكان الغرض التعرض لإثبات
التعلق على الجملة دون التفاصيل ، فلا يصير^(٢) كون ذلك الارتباط راجعاً إلى
الكسب أو الاختراع أو إطراد العادة . وذلك لأن العاقل يعلم التعلق أولاً ، ثم يعلم
بعده تفصيله بدقيق النظر . وهذه الطريقة غير مرضية إذ لا تعلق للبناء بالباني أصلاً ،
وامتداد العادات لا يعلق شيئاً بشيء . فأصل التعلق منتف عندنا ، وإطراد
العادة ليس يتعلق ، وهذا يتضح لمن تأمله . وأنى يستقيم إدعاء صرف
التعلق إلى العادة ، مع المصير إلى تجويز انخراقها !! فاجتز بما قدمنا من الطرق
ففيها أكمل الغنية .

وأما ما تمسكوا به من أن الاستجبال يتحقق في انتظار وقوع البناء والكتابة
من غير بان وكاتب منا ، وإن قدر وقوعهما بقدرة الله ، فهذا غير مستقيم . فإن
من قدر تجويز وقوع ذلك بقدرة الله ، كان محقاً غير مستجبل . وإنما يتجه هذا
السؤال على من يتمسك بالعادات وإطرادها ولا يذكر وجهاً في التعلق
سواها .

وأما ما ذكروه من أنه اقتصر على الدعوى ولم يقرنها بالحجاج ، فساقط من
وجهين : أحدهما : أنا إذا قلنا إنه مذكور طريق دعوى الضرورة ، فلا يلزم على ذلك
إيضاح حجاج ، بل أقصى ما يطلب في كشف الضرورات وإيضاحها ، ذكر الأمثلة
على الجملة . وإن قلنا : إنه رضى الله عنه احتج ومسلك مسلك النظر ، ففي كلامه
التنبيه على وجوه النظر وطرائق الاستدلال . ولكن الكتاب وجيز لا يحتمل البسطة
والإغراق ، ورب غنية أنجمع من بسط .

وأما ما ذكره من أن لإثبات المحدث غائباً ، لا يستقيم من لم يثبت محدثاً شاهداً ، فساقط من أوجه : أحدها : أن نقول : لو سلمنا لكم امتناع الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، لم يكن في ذلك ما يصد عن إثبات المحدث ، وذلك أن الاستشهاد بالشاهد آمن^(١) وجوه الأدلة ، وللا دلة طرق سواء . فليس في انسداد^(٢) طريق منع من التمسك بغيرها ، على ما سنذكر ضروب الأدلة في كتاب «العلل» إن شاء الله .

والذي يحقق ما قلناه : إن تعلق الحادث بالمحدث من الوجه الذي قدمناه ، يتحقق من غير تعرض لشاهد وغائب . إذ الحدوث الجائز يفتقر من وجه جوازه إلى مخصص من غير أن يخطر للناظر المستدل تشييت فاعل شاهداً . ثم لو صح ما قالوه ، للزم منه نفى مخترع الجواهر ، من حيث لم يجد شاهداً مخترعاً للأجسام . فإن راموا من ذلك انفصالاً ، وقالوا : ثبوت الاختراع في الأعراض يدل على ثبوته في الأجسام . قيل لهم : إن جاز الاستدلال بخلق الأعراض^(٣) على خلق الأجسام ، مع اختلاف الأجناس ، ولزوم اختلاف الأحكام ، فلا يستبعد أيضاً الاستدلال بتعلق قدر تناه على تعلق قدرة الباري ، وإن اختلف وجه تعلق القدرتين . ثم الذي قالوه يجر إلى الدهر ونفي الصانع ، فإن قائلًا لو قال : لم نجد لها شاهد ، فلا سبيل إلى إثبات إله أصلاً ، وكذلك إذا قال المجسمة : إذا لم نشاهد فاعلاً إلا جسمًا ، لزم القضاء بذلك على الغائب ، فامتنان بذلك بطلان ما عولوا عليه ، وسنشبع القول في ذلك في خلق الأفعال إن شاء الله .

ثم نقول : إنما يمتنع عليكم إثبات المحدث لمناقضاتكم في معتقداتكم . فمما يصدكم عن ذلك لمناقضاتكم ما صدكم عن إثبات حدث العالم ، إذ لا يثبت المحدث لمن لم يثبت له حدث الحوادث ، ثم نقول : إن لم يبعد على مقتضى أصلكم ثبوت حادث مخصص بوقت

(٢) ب : استداد

(١) ب : من

(٣) ب : الأغراض

ووصف ، غير مفتقر إلى إرادة ، فلا تستبعدوا ثبوت فعل غير مفتقر إلى فاعل .
وأردنا بما قلناه إرادة الرب على مذاهب البصرية . فإنهم أثبتوا لله إرادات
حادثه ، وزعموا أنها لا تتراد . ولا يتخلص الكعبي مما أريد بإخوانه بأن ينفي
الإرادة ، فإن الذي قاله أعظم وأظم^(١) ، إذ لو جاز ثبوت العالم من غير قصد
وتخصيص وإرادة ، جاز ثبوته من غير قدرة .

١٥٦ وما يصد المعتزلة عن إثبات الفاعل : نقضهم دلالة الاحكام على العالم ، فإنهم
زعموا أن الاحكام يدل على العالم ، ثم جوزوا فعلا ، محكما ، متقنا ، صادرا آمن لم يعلمه .
فلئن جاز إنتقاض هذه الدلالة ، ساغ إنتقاض دلالة الفعل على الفاعل .

وما يمنعهم من ذلك مسميرهم إلى أن القدرة لا تتعلق بالحادث في حال حدوثه .
وفي هذا نفي تعلق القدرة جملة . فإن العدم لم يثبت عدما بالقدرة ، وإذا ثبت
الوجود ، لم يكن متعلقا بالقدرة ، وهذا قطع لتعلق القدرة . وسنبسط القول في ذلك
في أحكام الاستطاعة إن شاء الله .

وأما ما ذكروه من أن ما أثبتموه من أفعالنا ، أحلتموه في صفة فعل الله
تعالى ، فقد اندرج جواب ذلك حيثما قدمناه . وما يعترضون به قولهم :
إن شيخنا خالف أصله ، حيث أثبت العجز فيما لا تتصور القدرة عليه . وهذا الذي
ذكروه غباوة وجهل ، فإن العجز قد يراد به ضد القدرة ، وقد يعبر به عن عدم
الاقترار ، حتى لو قال قائل : لو اجتمع العالمون على خلق جسم عجزوا عنه ، لم
يكن ذلك مستنكرا في الإطلاق .

والذي يوضح ذلك : أن قلب العصا ، وقلب البحر ، وإحياء الموتى وما ضاهاهما :
سميت في الشريعة معجزات ، من حيث عجزا لخلائق عن الإتيان بمثلها ، مع العلم بأن
معظم آيات الأنبياء ليست من قبيل مقدرات الخلق . وإنما غرض شيخنا وضع

الكتاب على العبارات المعهودة المتداولة في تفاوض الناس، مع تجنب اصطلاحات المشكك، والتمسك باللفظ اللغوي أولى من التمسك بما يصطلح عليه فئة من الناس .

وأما ما اعترضوا به من قولهم : إن الاستدلال بالقرآن على الدهرية ونفاة الصانع لا يتحقق ، وهذا باطل من أوجه : أقربها سبيلان (١) . أحدهما : أن شيخنا لم يستدل عليهم بنفس الآية ، وإنما استدل عليهم بمعناها ، وهي تنطوي على وجه الحجاج . والذي يوضح ذلك : أن الرب تعالى احتج بما ذكره على الكفرة والمنكرين فذكره (٢) شيخنا ليقم الاحتجاج به ، على حسب ما أراد الله من الاحتجاج . فوضح أن ما ذكره قدح في احتجاج الله على / طوائف الكفرة .

١٥٧

والوجه الآخر : أن شيخنا لم يرد بذكر الآية احتجاجاً ، بل رام تقريب الأمر على منكرى الكلام من الحشوية والمقلدة . فإنهم ظنوا أن الكلام في التوحيد ، مما أبدعه المتأخرون ، واستحدثه (٣) الخالف (٤) بعد انقراض متناف الأئمة ، فأوضح شيخنا في كل أصل من الأصول أن الذي تركوه من الحجاج مذكور في كتاب الله منصوص عليه ، وأن كلامنا في تقدير التفسير الكتاب والشرح له ، فهذا ما أراد به من ذكر الآي ، وهذا غرض سديد لا يشكره متأمل محصل .

القول في نفي التشبيه

اعلموا أرشدكم الله أن من أعظم أركان الدين نفي التشبيه . وقد افتنن فيه فئتان وابتلى عليه طائفتان . فغلط طائفة ، ونفت جملة صفات الإثبات ، ظناً منهم أن المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه . وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة . وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أن القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن

(٢) ب : فذكر

(١) ب : شيطان

(٤) ب : الخلق

(٣) ب : واستحدث

يقال : إنه ليس بمعدوم ، وكذلك لا يوصف بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، بل يقال ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل . وطرّدوا ذلك في جملة صفات الإثبات التي ثبتت للمحدثات أسماؤها . وقالوا : لو وصفنا الرب بشيء منها ، مع اتصاف الحوادث بها اقتضى ذلك تشبيهاً^(١) ، واختلف هؤلاء في وصف الرب بالقدم ، والإلهية ، وسائر الصفات التي يختص بها ولا يشاركه في أسمائها المحدثون .

فذهب بعضهم إلى التمتع^(٢) من إثباتها حسماً للباب^(٣) ، وذهب آخرون إلى إثباتها ، وصاروا إلى أن إثباتها يخالف إثبات الصفات الثابتة للحوادث ، إذ في إثباتها لزوم اشتراك القديم^(٤) والحدث في الصفة . وليس يلزم ذلك فيما يختص به الإله من الصفات ، فهؤلاء أدتهم ظنونهم في نفي التشبيه إلى التلطيل .

وغلّت طائفة من المشبّتين ، فاقترّبوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمائلة القديم صنعه وفعله . فذهب ذاهبون إلى أن الرب سبحانه وتعالى : جسم . ثم اختلفت^(٥) مذاهب هؤلاء / فزعم بعضهم : أن معنى الجسم : الوجود ، وأن المعنى بقولنا : إن الله جسم ، أنه موجود . وصار آخرون إلى أن الجسم هو القائم بالنفس وقد مال إلى هذين المذهبين طائفة من الكرامية . وذهب بعض المجسّمة إلى وصف الرب تعالى بحقيقة أحكام الأجسام ، وصار إلى أنه مركّب ، متألّف من جوارح وأعضاء ، تعالى الله عن قولهم . ثم غلا الجبهة من المجسّمة ، فمن غلاتهم مقاتل بن سليمان* وداود الخوارزمي^(٦)* وهشام بن الحكم . فيؤثر عن مقاتل وداود لإنهما

(١) أ : تشبيهاً

(٢) ب : التمتع

(٣) ب : للعاب

(٤) ب : القدم

(٥) أ ، ب

اختلف .

(٦) مكتوبة هكذا في النسختين ، والأصح أنه « داود الجواربي » صاحب فرقة « الجواربية » من المجسّمة ، ولكن من المحتمل أنه أيضاً داود الجواربي الخوارزمي .

* سليمان بن مقاتل (... - ١٥٠ هـ ، ... - ٧٦٢ م)

قالا إنه لحم ودم . وقال هشام : هو نور يتلألا كالسبيكة البيضاء ، وقال هو سبعة أشبار بشبر نفسه ، وأشار إلى أبي قبيس وقال : ما أظن إلا أنه أكبر منه بقليل ، وصرح بما يناقض ذلك في بعض مقالاته : فقال : هو أكبر من العرش ، والعرش يقله ويحمله مثقلا به ، وهو مع العرش كالكرسي^(١) تحمله ساقاه ، وصرح كثير من اتباع المجسمة بأنه على صورة الإنسان وهيئته .

ومما يتصل بذلك القول بالحلول . وقد اختلف القائلون به : فصار صاثرون إلى القول بقدوم الأرواح ، والمصير إلى أنها من ذات القديم تحل الأشخاص والأشباح [فتحيا]^(٢) بها ثم^(٣) ترجع إلى الذات عند انقضاء حالها .

وصار آخرون إلى تخصيص الحلول بالأجسام المونقة البديعة الهيئة ، المختصة بحسن المنظر . فزعم أن جزءاً من الإله يحل هذا الضرب من الأجسام . ومنهم من خصص ذلك بالحيوان ، ومنهم من طرده في جملة الأجسام التي تتخصص بحسن الهيئة . ومما يجر إلى إثبات أحكام الأجسام : مذهب النصاري في اتحاد اللاهوت بالناموس وامتزاجهما ، على ما سنبسط القول عليهم إن شاء الله .

ومن الغلاة في التشبيه اليهود على ما سيأتي شرح أفواهم . وإنما الغرض من ذكر

(١) ب : كالسكركي (٢) ب : فتحيى ، أ : فتحي

(٣) أ : لن

== سليمان بن بشر بن مقاتل الأزدي ، مفسر . له تفسير القرآن الكريم . معجم البلدان ج ٤ ص ٢٥٦ سنة ١٩٥٧ . وراجع حاجي خليفة : كشف الظنون سنة ٤٣٩

* داود الجواربي : ذكره السهماني في الانساب فقال : ذكر هشام بن سالم الجواليقي ما نصه : وعنه أخذ داود الجواربي قوله ان يهوده له جميع اعضاء الانسان الا الفرج والحية والفرق ص ٢٢٨ ، المقالات ج ١ ص ٢٥٨)

هذه المذاهب، التوصل إلى طرق الرد على معتقديها ، والابتغال إلى الله سبحانه وتعالى في أن يوفقنا للشكر على ما خصصنا به من الدين القويم والمنهج المستقيم ، المتعالى عن تعطيل المعطلة ، وتجسيم المجسمة .

١٥٩ وما يتصل / بصدر هذا الكتاب من قبل الخوض في المطلب ، ذكر معنى التشبيه .

[معنى التشبيه]

اعلموا أن التشبيه قد يطلق والمراد به اعتقاد المشابهة . فيقال لمعتقده مشبّه ، كما يقال لمعتقد الوحدانية موحد . وقد يطلق التشبيه والمراد به الاخبار عن تشابه المتشابهين^(١) . وقد يطلق والمراد به إثبات فعل على مثال فعل . فيقال للذي رام فعلا يشبه فعلا ، قصد تشبيه فعله بفعل غيره ، وقصد تشبيه فعله باللاحق بفعله السابق .

فإن قال قائل : هل تسمون الغلاة من المجسمة مشبهة ؟

قلنا : هذا بما اختلف فيه جواب شيخنا ، فقال في بعض كتبه : إن الغلاة منهم مشبهة ، وإن لم يصرحوا بلفظ التشبيه ، بل أبوه وامتنعوا منه ، لأن الأمة أجمعت على من قال : الرب صورة متصورة على هيئة الإنسان ، فقد شبهه ربه ، فلا ينفع صاحب هذا المذهب بعد ذلك نفى سمة^(٢) التشبيه . وقال في بعض مقالاته : المشبه من يعترف بالتشبيه ، فأما من ينكره يثبت — مع التجسيم والغلو فيه — للرب صفات لا يجوز ثبوتها إلا للخلوقات ، فلا نسميه مشبهاً تحقيقاً ، إذ المشبه : من يعتقد تشابه الرب والمحدث من كل وجه ، إذ حقيقة المثليين : المتشابهين في جملة الصفات . فخرج من ذلك أنا ، وإن ألزمتنا هؤلاء المصير إلى التشبيه حجماً ونظراً

(٢) ب : كلمة

(١) ب : المشابهين

واستدلالاته ، فلا نصفهم بحقيقة التشبيه ، وليس كل ما يلزم صاحب مذهب نظراً
يجوز وصفه به بدءاً . فإننا نلزم المعتزلة: الخروج إلى مذهب الدهرية في كثير من
قواعد الدين ، ثم لا يجوز وصفهم بأنهم دهرية ، وهذه الطريقة أسد .

فإن قيل : فهل تكفرون المجسمة ، وما تفصيل قواكم في ذلك ؟ قلنا : منعقد في
التكفير^(١) والتبرئ والتضليل ، وحكم المكفرين من المتأولين ، وحكم الضالين
من أهل البدع والأهواء ، باباً في آخر الكتاب إن شاء الله . وسبيلنا أن نذكر
حقيقة المثليين والخلافيين والغيرين^(٢) ، ونوضح المذاهب / في هذه الأبواب ، ونؤثر ١٦٠
الصحيح منها ونرد على مآثرها .

باب في

حقيقة المثليين والخلافيين

اعلموا أرشدكم الله أن عبارات المتكلمين ومذاهبهم اختلفت في حقيقة المثليين. والذي صار إليه أهل الحق أن المثليين: كل شيئين سدّ أحدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات. وربما عبر الأئمة عن ذلك فقالوا: المثلان: كل موجودين مستويين فيما يجوز من صفات الإثبات. وربما قالوا: هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني.

وجملة العبارات راجعة إلى محصول واحد، وهي الإستواء في صفات النفس. فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس، فهما مثلان. وذهب الجبائي إلى أن المثليين هما المستويان في صفة النفس. وهذا يستند إلى أصل له في الصفات، وذلك أنه يزعم: أن الصفات التي لا تثبت عن المعاني تنقسم إلى: صفة يقال فيها إنها صفة النفس، وإلى صفة يقال فيها إنها تثبت لا للنفس ولا للعنى، وصفة نفس السواد [لأنه سواداً، لا لكونه لوناً أو (١) عرضاً] أو شيئاً من الصفات التي تحققت لا للنفس ولا للعنى، وسنعتقد في شرح ذلك باباً في إثبات أحكام التماثل إن شاء الله.

وذهب ابن الأخشيد*، من معتزلة البصرة، إلى أن المثليين: هما المجتمعان

(١) ب: و.

* ابن الأخشيد: هو أبو بكر أحمد بن الأخشيد. ذكره ابن المرتضى في رجال الطبقة

التاسعة من طبقات المعتزلة، ونقل عن المرتضى أنه قال: أبو بكر وأبو الحسن بن المنجم كان

في أخص الأوصاف . وإلى ذلك مال ابن الجبائي ومعظم المتأخرين من المعتزلة . ثم زعم هؤلاء أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الأوصاف التي تثبت لا لمعنى .

وذهب النجاشي إلى أن المثليين : هما المجتزمان في صفة من صفات الاثبات ، إذا لم يكن أحدهما بالثاني . فاقتضى فحوى كلامه تماثل كل حادثين ، واحترز بقوله : إذا لم يكن أحدهما بالثاني عن الحادث والقديم ، فإن الحادث حصل (١) بقسرة القديم (٢) ، فاشتراكها في صفة الاثبات لا يتضمن تماثلها .

وحكى الأستاذ أبو بكر * عن القلانسي * قريبا من مذهب النجاشي ، وذلك أنه قال : كل مشتركين/ في الحدوث فهما مثلان ، ولم يرد أن الاشتراك في الحدوث ١٦١ يوجب الاشتراك في سائر الصفات على ما صار إليه أصحاب الأخص . ولكن محصول قوله يؤول إلى تجويز اطلاق القول بتماثل الحادثين في صفة الحدوث (٣) ، وإن اختلفا فيما عداه من الصفات . وهذا يصير منه إلى جواز القول باختلاف المتماثلين من وجهه ، وتماثلهما من وجهه . وحكى عن بعض أهل النظر أنه قال : لا يتحقق التماثل بين شيئين أصلا . فإن التماثل لا يتحقق مع ثبوت وجه من التباين والافتراق . ونحن

(٢) ب : القديم

(١) ب : يصل

(٣) ب : الحدث

هذان الشيخان آخر من شاهدين من رؤساء من بقي من المتكلمين . ولا ابن الأخشيد مصنفات كثيرة . منها الكتاب « اختصار كتاب أبي علي في النفي والاثبات ، اختصار تفسير الطبري وغيرهما » (توفي ٣٢٠هـ) طبقات المعتزلة ص ١٠٠ / الفهرست ص ٢٥٩ ، الفرق ١٩٣ ، ١٩٤ .

* أبو بكر بن فورك : (. . — ٤٠٦ هـ)

محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري ، الأصمعي ، أبو بكر : واعظ ، من فقهاء الشافعيين في النجوم الزاهرة : قتله محمود بن سبكتكين بالسهم ، لقوله : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم رسولا في حياته فقط ، وإن روحه قد بطل وتلاشى . له مصنفات كثيرة .

(انظر الاعلام ٦ : ٣١٢ ، السبكي ٣ : ٥٢ — ٥٦ ، النجوم الزاهرة ٤ : ٢٤٠)

* القلانسي : (٤٣٥ — ٥٢١ هـ) الاعلام ٦ : ٣٣٣

محمد بن الحسين بن بشار ، أبو العز القلانسي ، الواسطي . مقرئ الطرق في عصره . من كتبه « إرشاد المبتدئ وتذكرة المنتهى — خ » وغيره . انظر بروكلمان ١ : ٥١٩ ، المجلد الأول ، غاية النهاية ٢ : ٥١٢ ، الوافي بالوفيات ٣ : ٤

نعلم أن كل موجودين متغايرين، يباين وجود كل واحد منهما وجود الآخر .

وذهب^(١) الفلاسفة والباطنية إلى أن المثاليين : هما المستويان في صفة من صفات الاثبات ، وما ينبغي أن يحيطوا به علما قبل الخوض في ذكر الأدلة ، أن يعلموا أن الخائضين في أحكام التماثل على مذهبين : فمن صائرين إلى نفي الأحوال ، ومن قائلين باثباتها ، على ما سنشرح القول فيها في^(٢) الصفات إن شاء الله .

ثم الذي صار إليه كافة أئمتنا ، القول بنفي الأحوال . ومن سلك هذه الطريقة لم يكن لتعليل^(٣) التماثل عنده وجه ، إذ المتماثلان يتماثلان لأنفسهما ، وليس يرجع تماثلهما^(٤) إلى وصف زائد على ذاتيهما^(٥) ، بل تماثلهما عينهما . فلو قلنا : إن أنفسهما علة تماثلهما ، وتماثلهما أنفسهما ، لآل مرجع الكلام إلى أنهما تماثلان لأنهما تماثلان ، وهذا لا معنى له .

وأما القاضى رضى الله عنه فقد مال إلى القول بالأحوال ، وترددت فيه أجوبته ثم استقر جوابه في الهداية على القول بها . فمن قضية أصله أن كون السواد سوادا ، أو كونه لونا ، أو كونه عرضا ، أحوال زائدة على وجوده ، فإذا تماثل السوادان ، وتماثل الجوهران ، فهل يقال إن تماثلهما حال زائد على سائر الأحوال ، أو هو منبئ عن التساوى في صفات الأجناس ، وليس حالا زائدا عليها ؟

وهذا بما ردد القاضى فيه جوابه . فقال مرة : ليس التماثل حالا زائدا على كون الجوهرين متحيزين ، شيتين ، حاملين للأعراض / إلى غير ذلك من صفات أنفسهما . واستدل على ذلك بأن قال : لو جعلنا التماثل حالا زائدا على الصفات التي ذكرتها ، للزم أن أقول : إن الرب تعالى إذا خلق جوهر آ فردا ، فيثبت له الحال المقدور

(٢) ب : - في

(٤) ب : تماثلها

(١) ب : وذهب

(٣) ب : التعليل

(٥) ب : ذاتها

المعبر عنه بالمثلية ، وذلك مستحيل . إذ الجوهر الفرد لا يماثل نفسه ، وإنما يماثل غيره . ولو قلت : إن الحال المقدره تثبت بعد وجود جوهر آخر ، كان ذلك محالاً قادحاً في أصل متفق عليه ، وذلك أن الأحوال الثابتة الأنفس عن غير معان ، يستحيل تجدداتها للأنفس بعد سبق الأنفس . إذ كون السواد سواداً ، لما كان حالاً راجعاً إلى نفس السواد ، استحالة تقدير نفس السواد غير متصف به ، فهذا أحد جوابيه .

ثم قال : ولوجعلت التماثل حالاً زائدة على ما ذكرته من صفات الأجناس ، كان مستقيماً ، إذ التماثل وصف معلوم ، وحال معقول كسائر الأحوال ، ولا مسبيل إلى نفيه مع القول بالأحوال . ثم انفصل عما ذكره في جوابه الأول فقال : لو خلق الله تعالى جوهراً فرداً ، لكان على الحال الذي لو قدر جوهر آخر ، لسمى ذلك تماثلاً ، فيثبت للجوهر الفرد الحال والوصف ، ولا يسمى تماثلاً ، ولا يعدى وقوف تسميه على حدوث ذات .

والذي يوضح ذلك : أن من صرف التماثل إلى غير أوصاف الأجناس ، فيلزمه مثل هذا السؤال ، إذ يقال له : إذا خلق الله تعالى جوهراً فرداً ، فقد ثبتت له جميع صفات النفس ، ولم يسم تماثلاً ، ثم يسمى تماثلاً عند وجود جوهر آخر ، فكذلك القول في الحال التي قدرناها ، وأثبتناها زائدة على أوصاف الأجناس .

ثم قال رضى الله عنه : إن صرفنا التماثل إلى أوصاف الأجناس ، فهو مما لا يعلى أصلاً ، فإن صفات الأجناس لا تعلل وفاقاً على ما منوضحه في أحكام العلل . وإن قلنا : إن التماثل وصف زائد على أوصاف الأجناس / فهل يعلى ؟

١٦٣

هذا بما ردد أيضاً فيه جوابه ، وقال : الأشبه بمنع تعليله وإن اثبتناه (١) حالاً زائداً ، ولو عللناه لم يبعد . ثم قال : إن سلطنا طريق التعليل فسيبيل ، تعليل التماثل ما صار إليه ابن الجبائي من القول بالأخص ، وقد قال رضى الله عنه في « كتاب

العلل ، : إن التماثل والاختلاف لا يعلنان ، وقطع به قوله ، وهو الأصح من أجوبته ، فاعلموه .

وبما نقدمه على ذكر الأدلة: أن معظم الأئمة صاروا إلى تجويز اجتماع المختلفين في الأخس ، وإن كانا مختلفين . وهؤلاء أوضحوا ما قالوه مذهباً .

فإن قالوا : أخص وصف العلم الحادث بالسواد ، أنه علم بسواد معين ، وعلم الرب سبحانه وتعالى ، علم بذلك السواد بعينه ، ثم لم يقض الاشتراك^(١) في الأخس تماثل العالمين .

والذى اختاره القاضى رضى الله عنه : أن المختلفين^(٢) لا يجوز اجتماعهما في أخص الأوصاف ، إذ لو ساغ ذلك ، لساغ اجتماع شيئين في كونهما سوادين مع اختلافهما في صفة أخرى ، وسنعتقد في ذلك فصلاً إن شاء الله ، ونوضح فيه كلام القاضى وانفصاله عن مسألة العلم . فهذا ذكر المذاهب على الجملة ، ونحن الآن نوضح الرد على ما نعتقد بطلانه من المذاهب ، ثم ننعطف على اثبات مذهبنا .

فأما الرد على الصائرين إلى أن المثليين هما المجتمعان^(٣) في أخص الأوصاف فمن أوجه :

أقربها : أن ننفي الأحوال ، ونحيل ثبوت وصف ليس بوجود ولا بمعدوم . ويسهل مدرك ذلك رداً على المعتزلة ، فإن من قال بالأحوال منهم ، لم يصفها بكونها معلومة ولا مجهولة ، وهذا خروج عن قضية العقل . فإذا بان^(٤) انتفاء الأحوال ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : إنما السواد ثابت واحد ، وليست له صفات زائدة عليه يتصف بعضها بأنها الأعم / وبعضها بأنها الأخس ، (فقد بطل المصير إلى الأخس^(٥))

١٦٤

(٢) أ : المختلف

(١) ب : الاشتراك

(٤) ب : فإن بان

(٣) ب : المجتمعين

(٥) ب : سدا بين القوسين

على نفى الأحوال بطلانها ظاهراً .

وبما يقوى التمسك به أيضاً أن نقول : أنتم لا تخلون إما أن تزعموا أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الصفات ، ايجاب (١) العلة معلولها ، وإما أن تزعموا أن الاجتماع في الأخص ، ليس بموجب للاجتماع فيما عداه .

فإن زعتم أن الاجتماع في الأخص ، يوجب الاجتماع في سائر الصفات — وهذا حقيقة أصل اللزوم — فيلزمهم على ذلك أن يمنعوا اشتراك المختلفين في الأوصاف العامة . فإن التماثل فيها ، إنما يوجب الاجتماع في الأخص ، والحكم إذا ثبت بعلة ، استحال قيام ثبوته مع انتفاء العلة .

فإذا زعتم أن الاجتماع في الأخص ، يوجب التماثل في سائر الأوصاف ، وقدرتم الاجتماع في الأخص علة موجبة ، فيلزمكم في حكم العلل ، انتفاء الاشتراك في وصف من الأوصاف عند انتفاء الاجتماع في الأخص ، إذ لو ساغ تعليل حكم بعلة مع ثبوته دونها ، ساغ تعليل كون العالم عالماً بالعلم ، مع تجويز ثبوت هذا الحكم دون العلم . وهذا نقض للعلة وإبطال لها .

فان قالوا : نحن لانستنكر أن يثبت الحكم معلولاً (٢) موجباً مرة ، وغير معلول (٣) أخرى ، ولهذا قلنا إن كون العالم منا عالماً ، معلول ، وكون القديم سبحانه وتعالى عالماً ، غير معلول .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : من أعظم زللهم وأوضح تخليطهم وجهالاتهم فرقة بين الشاهد والغائب في حكم العلة ، وسنسط القول عليكم في الصفات إن شاء الله .

(٢) ب : معلوما

(١) ب : ايجاد

(٣) ب : معلوم

والوجه الآخر فى الجواب أن نقول : من فرق منكم بين الشاهد والغائب فى حكم العلة ، أسند معتقده إلى فرق أبداه ، ليس يتحقق مثله فى الذى نحن فيه . وذلك أنه قال : كون القديم - سبحانه وتعالى - عالما ، واجب له ، والواجب لا يعطل ، بل يستقل بوجوبه عن اقتضاء موجب ، / وكون الواحد منا عالما ، جائز . فقد أشار هؤلاء إلى ما فى صدورهم من الفرق .

والذى نحن فيه من التماثل والاختلاف ، لا تفارق صورة منه صورة أخرى فى حكم جواز وجوب ، فنفرق بينهما فى تعليل أحدهما ، ونفى تعليل الثانى ، وهذا مالا مخلص لهم عنه .

وإن تعسف من جهلة المعتزلة متعسف وقال : الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للاجتماع فى سائر الصفات ، وهذا خروج عن مذهب القوم ، وإعراض عن معتقدهم . على أنه باطل من وجهين : أحدهما أن نقول : إذا اعترفتم بأن الاجتماع فى الأخص ليس بموجب للتماثل فيما عداه من الأوصاف ، فإيؤمنكم أن يجتمع الشيطان فى الأخص مع التباين فى بعض الأوصاف ، كما يختلف المختلفان فى الأخص مع الاشتراك فى كثير من الأوصاف ؟ فإذا لم يكن الاجتماع فى الأخص موجبا للاجتماع فى الأوصاف ، ولا مقتضيا له ، فما المانع مما قلناه ؟

ثم نقول : لو ساعدناكم على أن المتماثلين فى الأخص ، متماثلان فى سائر الأوصاف ، وهو الذى أشار إليه القاضى رضى الله عنه فى بعض أجوبته — وقد سلمتم لنا أن الاجتماع فى الأخص ، لا أثر له فى إيجاب الاجتماع فى سائر الصفات — فما بالكم ذكرتم فى حكم التماثل الأخص ، وأعرضتم عن غيره ؟ ولا بد فى حكم التماثل من الاشتراك فى سائر الصفات . ولزوم ذلك فى الأخص كلزومه فى غيره ، وليس بعض الصفات مقتضيا بعضا على هذه الطريقة . ولا معنى لتخصيص الأخص بالذكر ، إذ قضية التماثل تعم جملة صفات النفس ، فيلزم التعرض لجميعها . وهذا الذى صار إليه أهل الحق حيث قالوا : المتماثلان : هما المشتركان فى جملة صفات النفس .

واعلموا أن من سلك من المعتزلة هذه الطريقة ، ونفى كون الأخص علة في إقتضاء التماثل والاختلاف ، وسلكنا الطريقة التي ذكرها/القاضي حيث قال : ١٦٦ لا يجتمع مختلفان في الأخص ، فلا يبقى للاختلاف مع المعتزلة على هاتين الطريقتين موقع . ويؤول الكلام إلى عبارة محضة . فإننا في حقيقة المثليين نعبر عن جميع صفات النفس ، وهم يعبرون عن الأخص ويزعمون أن التعبير عنه يدل على ما عداه . ويعترفون معنا بنفي التعليل والإيجاب ، فيرتفع التنازع في المعنى ، ويؤول الكلام إلى المناقشة في العبارة ، عند ذكرنا جميع الصفات ، واقتصارهم على ذكر الأخص منها .

ومن أقوى ما نستدل به أن نقول : قد ثبت من أصلكم أن الشيء يخالف ما يخالف ، بالوصف الذي يماثل به ما يماثل ، وهذا معتقد القوم ، فلا خفاء به . فإذا ثبت ذلك ، رتبنا عليه غرضنا وقلنا : أنتم لا تخلون إذا مثلتم عن القدرة والعلم ، مثلاً ، وقيل لكم : هل يخالف العلم القدرة في كونه علماً أم لا يخالفها ؟ فإن زعمتم أن العلم يخالف القدرة ، من حيث كان علماً ، فيلزمكم على قضية أصلكم أن تقولوا : أن العلم يماثل العلم بكونه علماً ، جرياً على ما مهدتموه من قواكم : إن الشيء يماثل بمثله بما يخالف به مخالفه . وبإزم من مقتضى ذلك المصير إلى تماثل كل علمين ، وهذا ما لا سبيل إليه .

وإن زعموا أن العلم لا (١) يخالف القدرة ، من حيث كان علماً ، فقد خرجوا عن المنقول ، واقتربوا من جحد الضرورة . فإننا نعلم أن كون العلم علماً في حكم المخالفة ، ككون (٢) القدرة قدرة . كما نعلم أن كون السواد سواداً ، في حكم المخالفة

(٢) ب : لا يكون

(١) ب : لا

(٣) ب : — ما بين القوسين

ككون^(١) (البياض بياضاً . ولو ساغ لمنكر أن ينكر حكم الاختلاف في كون العلم علماً وكون القدرة قدرة ، ساغ لآخر أن ينكر حكم الاختلاف في كون^(٢) السواد سواداً وكون البياض بياضاً ، وليس أحد القائلين بأسعد من الثاني . والذي يوضح ما قلناه : أنه ليس بين حكم الاختلاف وبين حكم التماثل رتبة ، فإذا لم يكن كون العلم / علماً في حكم المخالفة ككون^(٣) القدرة قدرة ، فينبغي أن يكون في حكم المماثلة له ، ليكون كونه علماً مع كون القدرة قدرة ، بمثابة اجتماعها في كونها عرضين ، موجودين ، حادثين ، فهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل . فاستبان بطلان مذهبهم من كل وجه ، وانسد [ت] عليهم مسالك الانفصال .

وبما يرد عليهم معتقدهم أن نقول : قد زعمتم أن المجتمعين في الأخص ، يجب اجتماعهما في سائر الصفات . ونحن نريكم من مناقضاتكم ، ما يخالف ذلك وينقضه . وذلك أنكم زعمتم أن الجوهر المعدوم ، مثل للجوهر الموجود ، وقد اختلفا . إذ الجوهر الموجود يجب له التحيز ، ويستحيل ذلك على المعدوم . وكذلك الموجود يقبل الأعراض ، بخلاف المعدوم ، وهما مثلاً . وكذلك لإرادة الباري تعالى على أصاكن ، تماثل لإرادة الواحد منا ، إذا تعلقا بمتعلق واحد ، مع مصيرهم إلى القول باستحالة قيام إرادة الله تعالى بمحل ، وإستحالة قيام إرادتنا لا بمحل . فقد أريناهم على قضية أصولهم مجتمعين في الأخص ، مختلفين في بعض الأوصاف .

فإن تعسف متعسف وزعم : أن إرادة الواحد منا ، لا تماثل لإرادة الله ، كان ذلك باطلاً على مقتضى أصلهم . وسنيل تقريب القول فيه أن نقول : نراجع هؤلاء في أخص وصف إرادتنا ، فلا يمكنهم أن يقولوا : أخص وصفها قيامها بالمحل ، إذ القيام بالمحل ، يثبت لجملة الأعراض مع اختلاف أجناسها ، فلا بد أن يقولوا : (إن أخص وصف إرادتنا ، كونها إرادة لشيء

(٢) ب : — ما بين القوسين

(١) ب : — ما بين القوسين

(٣) ب : الكون

معلوم، ومراد معين . فيلزمهم (١) على طرد ذلك أن يقولوا (٢) : إذا تعلقت ارادة الله تعالى بعين ما تعلقت به ارادتنا ، فقد اشتركتا في الأخص ، وإن لم يقولوا ذلك، نقضوا أصلهم، وهذا ما لا مهرب لهم منه .

ومما نستدل به على القائلين بأن التماثل في سائر الأوصاف معمل بالاجتماع في الأخص / أن نقول : تماثل المتماثلان حكم واحد وقضية واحدة لا تختلف من حيث هي متماثلة ، إذ بمائلة السواد السواد في حكم بمائلة البياض البياض . ولا يختلف وصف التماثل ، كما لا يختلف وصف الوجود في الموجودات ، وإن اختلفت صفاتها بعد الاجتماع في حقيقة الوجود . فإذا ثبت ذلك اسندنا اليه ما نلتزمه (٣) وقلنا : معاشر المعتزلة خبرونا عن علة تماثل السوادين ؟ فإن زعموا أنهما تماثلا للوجود ، أو لاحدوث ، أو لكونها عرضين ، أو لونين ، كان ذلك باطلا . إذ لا وصف من هذه الأوصاف ، إلا ويسوغ تقدير لإشتراك المختلفين فيه .

وإن زعموا أن السواد يماثل السواد لكونه سواداً ، والتماثل معمل بهذا الوصف، فيلزمهم أن يقولوا : لا يماثل البياض البياض ، إذ ليس بسواد .

وإن زعموا أن المماثلة بين البياضين تثبت لكل واحد منهما بياضاً ، فقد أثبتوا حكماً واحداً، لا تختلف حقيقته ، معلا بعال مختلفة ، ولو جاز ذلك، جاز أن يعال كون العالم عالماً بالعلم مرة وبالقدرة بأخرى .

فإن قالوا : هذا الذي قلتموه غير مديد ، فإن من أصاكم أن كون الباري عالماً معمل بالعلم ، كما أن [كون] الواحد منا عالماً معمل به، ثم قلتم : علم الباري سبحانه وتعالى خلاف لعلمنا ، فإن لم يبعد ذلك منكم ، فلا تستبعدوه منا في أحكام التماثل .

(٢) ب : مكرر ما بين القوسين

(١) ب : فيلزم

(٣) ب : ما نلتزمه

فالجواب عن ذلك أن نقول : كون العالم عالماً ، معال بالعلم عندنا شاهداً وغائباً .
والوجه الذى لأجله (١) أوجب العلم كون العالم عالماً ، ليس يختلف شاهداً وغائباً .
وليضاح ذلك : أن العلم فى حق الواحد منا ، لم يوجب كون محله عالماً من حيث
كان حادثاً ، ولا من حيث كان عرضاً ، ولا من حيث كان موجوداً ، إذ هذه
الصفات تثبت لاضداد العلم ، ثبوتها للعلم . فثبت (٢) أنه إنما أوجب كون محله عالماً
من حيث كان عالماً ، وهذا ما لا يختلف فيه علم القديم وعلم المحدث ، فدل على
أن العليين مشتركين فى الوصف الذى يوجب كون العالم عالماً ، فما أوجب الحكم / ١٦٩
لم يختلفا فيه ، بل اشتركا فيه ، وما اختلفا فيه من حيث الصفات ، ليس شئ منها (٣)
مقتضياً حكمه .

فإن قالوا : هذا الذى قدرتموه فى العليين محقق فى أخص السواد والبياض ،
وذلك أن كون السواد سواداً ، وإن كان فى حكم المخالفة لكون البياض بياضاً ،
فقد استويا فى كونهما أخصين . فهذا الوجه الذى يوجب التماثل ، والوصفان
مشتركان فيه كاشتركا العليين فى الوصف المقتضى للحكم الموجب له ، وهذا من
أهم أسئلة القوم ، وهذا أقصى مضطربهم .

ونحن الآن نوضح فسادَهُ بأقرب طريق إن شاء الله . وذلك أنا نقول : كون
العلم عندنا علماً على القول بالأحوال ، حال للعلم ، وصفة له زائدة على ذاته ، فلم يبعد
منا أن نقول : إنما أوجب العلم حكمه لكونه علماً ، لما كان (٤) كونه علماً وصفاً (٥)
زائداً على الذات . فأنتم (٦) إذا زعمتم أن كون السواد سواداً ، إنما يقتضى المماثلة
والمخالفة ، من حيث كان أخص . قيل لكم : كون السواد أخص لا يخلو : إما أن
ينبىء عن وصف زائد عليه ، أو لا ينبىء عن وصف زائد . فإن لم يقتضِ كون
السواد أخص ، وصفاً زائداً وحالاً ، فقد بطل التمسك به .

(٢) ب : فثبت

(٤) ب : — كان

(٦) ب : وأنتم

(١) ب : لأوله

(٣) ب : منهما

(٥) ب : - وصفاً

والمصير إلى كون السواد مواداً يوجب التماثل من أجله ، فإن ما^(١) لم يثبت أصلاً ، كيف يحال عليه وجه لإيجاب التماثل ؟ وإن زعمتم أن كونه أخص ، وصف زائد له ، فيلزم من ذلك استحالة لا يرتضيها^(٢) محقق . وذلك أن الأخص لو اقتضى وصفاً بخصوصه ، لاقتضى الأعم وصفاً لعمومه ، إذ ليس أحدهما أولى بذلك^(٣) من الثاني . ثم إذا قدرنا الوصف الأخص وصفاً من أجله اختص ، لم يخل ذلك الوصف من أن يكون خاصاً أو عاماً . فإن كان خاصاً ، وجب أن يثبت له حال لخصوصه . وكذلك القول في وصف الوصف ، وحال الحال . وهذا يتسلسل فيه المقال ، / وهو باطل اتفاقاً . وإن كان ذلك الوصف المقدر للخاص عاماً ، لزم ١٧ . أن يثبت له وصف لعمومه ، ثم يلزم منه ما قدمناه . على أنه يستحيل أن يكون المقتضى للاختصاص الخاص عاماً ، إذ العام لا يوجب اختصاصاً ، بل يوجب عموماً .

فإن قالوا . لا يثبت للوصف المقتضى كون السواد أخص حالاً ، إذ الأحوال ، لا أحوال لها .

قلنا : وكذلك كون السواد سواداً حال ، فلا تثبتوا له حالاً . فاستبان بما قدمناه أن ما ذكرناه من اجتماع العليين في وصف ، لم يتقرر لهم في^(٤) اجتماع الأخصين ، وهذا لا يحيص لهم عنه . وعند تقرره ، اضمحلت عليهم حيلهم ، وتناهى موجودهم . ولم يذكر أحد من أئمتنا هذا الفصل على هذا التقريب الذي مسله الله تعالى في كتابنا .

وبما^(٥) يوضح ما قلناه : أن الخصوص إذا حقق في كون السواد سواداً ، لم يرجع إلا إلى نفي محض ، إذ لو فسرنا اختصاص الوصف بثبوته ، لكان ذلك

(٢) ب : لا يرتضيها

(٤) ب : — في

(١) ب : — ما

(٣) ب : بذلك

(٥) ب : — واو

محالاً ، لاشتراك العام والخاص في الثبوت . وإن فسرنا الخصوص بأنه ثبت للذات المعنية^(١) ، وانتفى عن غيرها ، فقد آل الاختصاص إلى انتفاء تلك الصفة عن غير الذات المعنية^(٢) . فإذا ثبت تعلق الاختصاص بالنفي ، بان أنه^(٣) ليس من قبيل كون العلم علماً ، إذ هو وصف ثابت لا خفاء بثبوته على القول بالأحوال .

ومما يصددهم عن المصير إلى تعليل التماثل بالأخص ، ما ثبت من أصلهم من منع تعليل الواجب . فإن من أعظم أصولهم أن الواجب من الأحكام لا يعمل ، وإنما يعمل الجائز منها ، ولهذا منعوا أن يكون الباري عالماً ، معمل بالعلم من حيث كان واجباً . وخصصوا التعليل بكون الواحد مناً عالماً ، من حيث كان جائزاً . فيقال : تماثل السوادين واجب أم جائز ؟

فإن زعموا أنه واجب ، قيل لهم : فما لكم علمتم الواجب وتركتهم أصلاًكم ؟ ولئن ساغ لكم تعليل الواجب في / هذا الموضع ، ساغ لغيركم تعليل الواجب في غيره . وإن زعمتم أن تماثل السوادين جائز ، فيلزمكم أن تجوزوا اختلاف السوادين مرة وتماثلهما أخرى ، كما جاز كون العالم مناً عالماً ، ولم يجب . فلا جرم لم يلزم ثبوت هذا الوصف ، فتعلم الذات مرة وتجهل أخرى . وهذا ما لا يخفى لهم منه أصلاً .

وقد ناظرت بعض شيوخ المعتزلة وأزمته ذلك ، فتأجل في الانفصال عنه شهراً ، ثم اعترف بالآخرة بأنه لا بد من إبطال أحد الأصلين : إما أن يبطل منع تعليل الواجب ، وإما أن يبطل تعليل التماثل والاختلاف .

ومما تمسك به الأستاذ أبو إسحق أن قال : الإرادات يجمعها وصف واحد اتفاقاً ، ولا تختلف فيه ، وإنما يتحقق اختلافهما بإضافتها إلى متعلقاتها ، فتختلف

(٢) ب : المعينة

(١) ب : المعينة

(٣) : بأنه

إرادة الحركة إرادة السكون ، وتستبين المخالفة بينهما باختصاص كل إرادة بمتعلقها .
ثم قد تتعلق القدرة بعين ما تعلقت به الإرادة ، ولا يجب من اتحاد تعلقيهما تماثلهما .
فإن قال الخصم : الإرادة والقدرة ، وإن اتحدا في التعلق ، اختلفا فيما عداه
من الأوصاف .

قلنا : هذا لا ينجيكم عما أريد بكم . فإننا أوضحنا أن أخص وصف الإرادة ،
تعلقها بمتعلق مخصوص ، وهذا الوصف نفسه يتحقق في القدرة المتعلقة بمتعلق
الإرادة . فإن عاينوا من ذلك انفصالا وقالوا : إنما خالفت الإرادة ما خالفت
لاختصاصها بمتعلقها ، وهي إرادة ، فيلزمهم أن يقولوا : الأخص يرجع إلى
وصفين : أحدهما : اختصاص التعلق ، والثاني : كونه على وصف مخصوص في التعلق .
وهذا ينقض أصلهم ، إذ يستحيل عندهم أن يكون الذات أخصا ، ويستحيل أيضاً
عندهم رجوع التماثل إلى موجبين . فوضح بذلك اضطراب مذهبهم وبطلانه من
كل وجه .

وعما تمسك به الأستاذ أن قال : لو رجع التماثل إلى الأخص ، وعمل به ،
لوجب أن لا يفرق تماثل المتماثلين من لم يحط علماً بأخص أوصافهما . ونحن ١٧٢
نعلم أنه قد يعلم العاقل تماثل البياضين ، ولما ينظر بعد في الأخص والأعم من
الأوصاف .

وهذا الذي ذكره إن استقام على نفى الأحوال ، لم يستقم على القول بها . فإننا
إذا قلنا بالأحوال ، لم ننكر أن يعلم العاقل حكماً ، ثم يتوصل بعد معرفته إلى العلم
بعلته ، ومنسبب القول في ذلك في أحكام العلل إن شاء الله .

ومما جرى الرسم بمناقشة المعتزلة فيه : إطلاقهم الأخص والأعم في الصفات
الراجعة إلى الأنفس ، وهذا غير سديد . فإن الخصوص والعموم إنما يتحققان في

الأقوال ، وقد تكون اللفظة الواحدة عامة وقد تكون خاصة ، فاللفظة العامة هي الصيغة التي تتناول شيئين فصاعداً ، والخاصة مطلقاً هي اللفظة المختصة ، ولا تتحقق في صفات الأنفس قضية العموم ، إذ صفة كل نفس لازمة له لا تتعداه إلى غيره ، بل التسمية الواحدة قد تنطوي على جملة من المسميات ، فوضح^(١) أن العموم والخصوص لا يتحققان إلا في الألفاظ ، فهذه عمد الأصحاب في الرد على القائمين بالآخر .

ثم نقول : لم زعمتم أن المتماثلين هما المجتمعان في الآخر ، وما دليلكم على ذلك ؟

فإن قالوا : الدليل على ذلك أن السوادين إذا تماثلا ، فلا يخلو تماثلهما ، إما أن يعال بوجودهما^(٢) ، فيلزم من ذلك الحكم بتماثل السواد والبياض لاشتراكهما في الوجود . وبمثل هذه الطريقة يبطل تعليل تماثلهما ، لكونهما^(٣) عرضين ، أو لونين ، أو حادثين ، فلم يستقم تعليل تماثل السوادين بشيء من الصفات العامة لاشتراك المختلفات والمتماثلات^(٤) فيها . فتعين بالسبب والتقسيم تعليل تماثل السوادين بالآخر .

قلنا^(٥) : هذا الذي قلتموه متفرع على أصل تنازعون فيه / وذلك أن الأحكام تنقسم : فمنها ما يعال ، ومنها ما لا يعال . فينبوا أولاً كون التماثل معالاً ، حتى إذا ثبت ذلك ، ترتب عليه تفصيل القول في العلة ، ولا تجدون إلى إثبات ذلك سبيلاً . وقد أوضحنا في عمدنا طرقاً دالة على منع تعليل التماثل .

فإن قالوا : الدليل على ما قلناه إن السواد لما تماثل السواد ، كانا مشتركين في

(٢) ب : يكونهما

(٢) ب : بوجودهما

(١) أ : توضح

(٥) ب : قلناه

(٤) أ : المختلفان والمتماثلان

الأخص ، ولم نجد مثليز إلا مشتركين في الأخص ، فقضينا بذلك ، وحكنا بكون التماثل معللا بالأخص .

قلنا : أما اجتماع السوادين في الأخص فسلم . وأما قولكم إنهما إنما تماثلان^(١) للاجتماع في الأخص ، فتنازع فيه . فلم زعمتم أنه لما لم يوجد تماثلان إلا بجمعهما في الأخص (وجب أن يكون الأخص^(٢)) علة ؟

وهذه طلبية لا يحدون إلى الخروج عنها سيلا . وما يتمسكون به أن قالوا : السواد إنما خالف البياض بكونه سواداً ، فإذا اختصت المخالفة بالأخص ، وجب أن تقع المماثلة بين المتماثلين بما تقع به المخالفة من المختلفين . وهذا الذي قالوه غير سديد ، فإن المخالفة لا تختص عندنا بالأخص ، بل قد تتحقق في الصفة العامة ، إذ العلم يخالف السواد في كونه علماً ، وإن لم^(٣) يكن ذلك من أخص أوصافه ، وكذلك السواد يخالف العلم بكونه لوناً ، وقد أوضحنا ذلك في خلال أدلتنا ، وجردنا^(٤) إلى التزامه المعتزلة . فوضح بذلك أن الاختلاف لا يختص بالأخص ، وبطل ما عولوا عليه جملة وتفصيلا . فهذه جملة كافية في الرد على الفالين بالأخص .

فصل

[في القول في صفة النفس]

مشمئ على إيضاح الرد على الجبائي وشيعته حيث قالوا : المتماثلان هما المجتمعان في صفة النفس . اعلوا رحكم الله أن الغرض في الرد عليهم ، لا يتضح إلا بعد تقديم القول في إيضاح صفة النفس والمعنى ، وتمييز أحد القولين^(٥) عن الآخر ،

(٢) ب : - وجب أن يكون الأخص

(٤) أ : وجوزنا

(٦) ب : إنتفاؤها

(١) ب : تماثلان

(٣) ب : - لم

(٥) أ : القباين

١٧٤ وقد اضطربت المعتزلة وتباينت مذاهبها / في حقيقة صفة النفس . ونحن الآن نذكر مذاهب أهل الحق ، ثم ننعطف على ذكر مذاهب المخالفين .

إذا قال قائل : ما حقيقة صفة النفس عندكم ؟

قلنا : صفة النفس عندنا : كل صفة لإثبات راجعة إلى ذات لا لمعنى زائد عليها . وهذا الحد شديد مطرد ، منبئ عن الغرض والمقصد ، فيدخل تحت هذا ، كون الجوهر جوهرآ ، وتحيزه ، وكونه شيئآ وذاتآ ، وقبوله للأعراض ، ووجوده وحدوثه . وكذلك القول في جملة صفات الأجناس .

وعبر الأستاذ رضى الله عنه عن صفة النفس بعبارتين آيلتين إلى مآل واحد . إحداهما أن قال : صفة النفس : كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه ، وصفة المعنى : كل وصف دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ، كالعالم والقادر ونحوهما .

والعبارة الثانية تدانى هذه في المعنى ، وذلك أنه قال : صفة النفس : كل صفة لا يصح توهم انتفاءها (١) مع بقاء النفس ، وصفة المعنى : كل ما يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات .

فإن قال قائل : علم الباري سبحانه وتعالى لا يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات ، ثم لم يكن من صفات النفس عندكم .

قلنا : هذا غير لازم ، لأن انتفاء العلم لم يستحل توهمه لأجل بقاء الذات ، بل إنما يستحيل لعدم العلم ، وليس كذلك كون الجوهر جوهرآ ، فإن استحالة انتفاءه مرتبطة بتقدير بقاء الذات ، وهذا واضح لكل متأمل .

[رأى المعتزلة في صفة النفس]

واختلفت مذاهب المعتزلة في ذلك . فذهب الجبائي إلى أن صفة النفس بما يتماثل المشتركان فيها ، ويختلف المختلفان فيها . وحقيقة أصله ترجع إلى أن صفة

(١) ب . انتفاؤها .

النفس هي الأخص الذى ذكره أصحاب الأخص ، ولا يتصور على قضية أصله
ثبوت صفة نفس لذات واحدة .

والذى صار إليه معظم المعتزلة : أن صفة النفس هي الصفة اللازمة للنفس ،
وهؤلاء زعموا أن كون اللون لوناً ، وكونه عرضاً وشيئاً من صفات النفس .
وكذلك / القول فى كل صفة تلزم النفس فى الوجود والعدم . ١٧٥

ومن قضية هذا الأصل ، جعلوا كون القديم عالماً من صفات النفس ، من حيث
كانت هذه الصفة لازمة للقديم ، ومن ذلك منعوا تعليل الواجب . ثم قسموا
الصفات أربعة أقسام :

منها صفة النفس ، وقد قدمنا قولهم فيها .

ومنها صفة المعنى : وهي كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف . وعبر بعضهم
عن صفة المعنى فقال : هي كل صفة جائزة . وهذه العبارة مدخولة من أوجه :
أقربها أن الحدوث من الصفات الجائزة ، وليس من صفات المعانى .

والثالث من الصفات ، صفة تثبت بالفاعل وهي : الحدوث ، وليس هو من
صفات النفس عندهم ، إذ العدم يتصف عندهم بكونه نفساً مع انتفاء وصف
الحدوث ، فصدهم ذلك عن جعل الحدوث من صفات النفس .

والقسم الرابع هي الصفات التابعة للحدوث . وحصر مذهبهم فيها أن كل صفة
تجددت عند الحدوث ، فهي من الصفات التابعة للحدوث ، وهذا القليل ينقسم
عندهم : فمنها ما يحصل بالإرادة ، وهي نحو كون الأمر أمراً ، فإن قول القائل :
افعل ، ليس بأمر لنفسه ، فإنه قد يثبت ولا يكون أمراً ، فإذا (١) وقع (٢) أمراً ،
كان كذلك ، لإرادة الأمر جعله أمراً .

(٢) أ : رفع

(١) ب : وإذا

ومن الصفات التابعة للحدوث ، ما يثبت من غير إقتضاء قدرة وإرادة ، وهي نحو قبول الجوهر للعرض في الحدوث وقيام الأعراض بالجواهر ، ومن هذا القبيل تحيز الجوهر .

واجتمعت جملة الصفات التي هي تابعة للحدوث في أنها ليست من أثر القدرة ، واختلفت بعد ذلك : فبعضها (١) من أثر الإرادة عندهم ، وبعضها من أثر كون الفاعل عالماً وهو كون الفعل محكماً ، وبعضها يتبع الحدوث من إقتضاء صفة من الصفات ، كقبول الجوهر للعرض وقيام العرض بالمحل . ومن هذا القبيل حسن الحسن ، وقبح القبيح في معظم ما يحسن ويقبح . /

١٧٦

ثم قالوا في الحدوث والصفات التابعة له أنها تثبت لا للنفس ولا للمعنى . فهذه جملة وجيزة ، محيطية باضطرابات مذهبهم ، رمنا بإيرادها تنبيهاً (٢) عليها بأنها كثيرة التدوار (٣) في الكلام . ولا سبيل إلى الرد عليهم في الأقسام الأربعة ، فإنها تتعلق بأبواب تأتي إن شاء الله . ولكننا نوضح الحق فيما يتعلق بصفات النفس ، فإنها (٤) مطلبنا .

فأما ما قاله الجبائي ، فيخلف من القول مسنداً إلى محض التحكم ، وسبيل مفاتيحه (٥) بالكلام أن نقول: أليس كون اللون لوناً ، صفة لازمة وجوداً وعدماً ، كما أن كون السواد سواداً لازم ، فما الذي حرج ومنع من تسمية كون اللون لوناً صفة نفس ؟ ولو صاغ نبي ذلك في كون اللون لوناً مع لزومه النفس ، صاغ ذلك في كون السواد سواداً ، وهذا ما لا انفصل فيه .

(٢) ب : بإيراد ما تنبها

(٤) ب : فانهما

(١) ب : — فبعضها

(٣) ب : التدوار

(٥) ب : مفاتيحه

ويتضح غرضنا بتقسيم — لا يحد الجبائي عنه محيصاً — وذلك أننا نقول:
ألمست زعمت أن كون السواد مواداً صفة نفس ، من حيث أن النفس توجبها ،
فما الذى عنيته بذلك ؟ فإن أردت أنه صفة نفس على معنى أنه يلزم النفس ، لزم
طرده ذلك فى كون اللون لوناً . وإن زعمت أن كون السواد مواداً صفة نفس ،
من حيث أن النفس توجبها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها : أن صفة النفس لا تعلل
اتفاقاً ، على ما سنوضح ذلك فى أحكام العلل إن شاء الله .

ثم يقال له : إن جاز المصير إلى كون النفس علة فى كون السواد مواداً ، فما
المانع من جعل النفس علة فى كون اللون لوناً ؟ فهذا ما لا يخلص منه . وأنى
يستقيم على مذهبه تعليل كون السواد مواداً ، وهو واجب عنده ، والواجب
لا يعمل . وهذا عما اتفق عليه المعتزلة ، فلم يبق لقوله مرجوع .

ثم إذا استبان تناقض مذهبه وفساده فى صفة النفس ، ترتب عليه بطلان
قوله فى التماثل حيث قال : المشلان هما المجتمعان فى صفة النفس . وبما استدلل به
اللائمة فى / إبطال مذهبه فى التماثل أن قالوا : المختلفان عندك مختلفان لنفسيهما^(١) ،
لذا الاختلاف يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل يرجع إلى صفة النفس . فلزم
على مؤد^(٢) قوله أن يحكم بتماثل المختلفين من حيث اجتماعهما فى وصف الاختلاف ،
وهذا ما أورده القاضى رضى الله عنه فى «الشرح» .

فلو قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن اختلاف المختلفين ليس بصفة
نفس ، وإنما صفة النفس كون أحدهما مواداً ، وكون الثانى بياضاً ، فأما حكم
الاختلاف فلايس من صفات الانفس ، فيلزم من الاشتراك فيه التماثل .

قلنا . هذا سابط ، فإن الاختلاف حكم ثابت ، وهو معلل عند الجبائي بما
يرجع إلى صفة النفس ، كما أن التماثل معلل بصفة النفس ، وكل وصف علل بوصف

(١) ب : لنفسيهما

(٢) ب : تؤد

نفس، فهو وصف نفس، إذ كل صفة لم تثبت للنفس ولا لمعنى، فهي غير معملة إجماعاً. فلما كان التماثل والاختلاف معنيين، امتحان أن يكونا من الصفات التي تثبت لا للنفس ولا لمعنى، إذ كل صفة كانت كذلك، لم تكن من المعلولات اتفاقاً، فثبت أنهما من صفات النفس، ولزم من ذلك تماثل المختلفين، وهذا من الأسرار، فاعلموه.

وأما وجه الرد على من زعم من المعتزلة أن صفة النفس هي اللازمة للنفس، فيطول تتبعه. وسنستقصى القول في الرد على منع تعليل الواجب من الصفات في كتاب الصفات إن شاء الله.

فصل

[في أن ما ثبت تماثلها لا يصح اختلافها]

فإن قال قائل: هل يجوز أن يتماثل الشيئان من وجه ويختلفان من وجه؟

قلنا: كل شيئين ثبت تماثلها؛ لم يصح اختلافها بوجه من الوجوه. وكل شيئين ثبت اختلافها، لم يصح تماثلها. ولإيضاح ذلك يترتب (١) على أصل لا بد من تقديمه، وهو أن نعلم أن المتماثلين يتماثلان (٢) لنفسيهما لا لمعنيين زائدين عليهما، وكذلك المختلفان، يختلفان (٣) لنفسيهما.

وذهب بعض المتكلمين إلى أن المتماثلين يتماثلان لمعنيين قائمين بذاتيهما، وكذلك القول في المختلفين. وهؤلاء زعموا أن الاختلاف/ والتماثل إنما يتحققان في الجواهر دون الأعراض. ثم حقيقة أصولهم: أن كل جوهرين قام بأحدهما من الأعراض (٤)، بما هو في حكم المماثلة، لما قام بالثاني، فهما متماثلان لاستواء

١٧٨

(٢) ب : — يتماثلان

(٤) ب : — ربما

(١) أ : يرتب

(٣) أ : يختلفان

أعراضهما . وإذا قام بأحدهما عرض هو في حكم المخالفة للعرض القائم بالثاني ،
فهما مختلفان . وهؤلاء لم يصيروا إلى أن التماثل والاختلاف عرضان مغايران
لسائر أجناس الأعراض ؛ بل يعنون بالمعنى الذي أطلقوه ، المتفق عليه من
أجناس الأعراض .

ومقتضى أصلهم أنه لا يتحقق بين العرضين اختلاف ولا تماثل ، فإنهما لو
تماثلا أو اختلفا ، أفغنى ذلك إلى قيام عرضين بهما على موجب أصلهم . وذهب
أبو الهذيل العلاف إلى أن السواد والبياض خلافان ، وكل واحد منهما خلاف
لآخر ، وليسا مختلفين ، وليس واحد منهما مخالفاً^(١) للآخر ، وإنما المختلفان
الجوهريان اللذان قام بهما خلافان . والدليل على فساد المصير إلى أن المختلفين مختلفان
لمعنيين أن نقول : السواد مع البياض لا يخلو القول فيهما : إما أن يقال إنها متماثلان
أو مختلفان ، أو لا متماثلان ولا مختلفان .

فإن زعم الخصم أنها مختلفان ، فقد سلم المسألة حيث أثبت^(٢) الاختلاف بين
العرضين ، مع القطع باستحالة قيام العرضين بالعرضين . وهذا تصريح بنفي تعليل
الاختلاف بالأعراض عموماً ، فإن كل حكم ثبت غير معال في حالة ، لزم أن يكون
غير معال أبداً .

وإن زعم الخصم أن السواد والبياض مثلان ، فقد خرج عن المعقول ، وسلم
المسألة [في] ذلك ، حيث أثبت حكم التماثل بين العرضين ، مع الاعتراف
باستحالة قيام العرض بالعرض .

وإن زعم الخصم أنها ليسا مثليين ولا خلافيين ، أوضحنا له حقيقة أصلنا في
المثليين والخلافيين .

وقلنا : مرادنا بالمثليين : كل شيئين سد أحدهما مسد الآخر . ومرادنا / ١٧٩

(٢) أ : أثبت

(١) أ : مخالف

بالخلافين نقيض ذلك . أفترعمون أن البياض والسواد يسد أحدهما مسد الثاني، أم لا يسد مسده (١) ؟

فإن قلتم : إن أحدهما لا يسد مسد الثاني، فقد وافقتمونا في المعنى الذى أردناه بالاختلاف ، ورجعت المناقشة إلى إطلاق لفظة أو منعها . وإطلاق الألفاظ مدركة اللغات . ونحن نعلم أن من قال : السواد يخالف البياض ، لم ينكر عليه مقاله في تجاوز أهل اللسان ، فقد ثبت من مأخذ اللغات ما قلناه لغة ، وثبت الوفاق في المعنى ، وسقط وجوه الخلاف .

وإن زعم الخصم : أن السواد يسد مسد البياض ، فقد أنكر ضرورة العقل . وإن زعم أنه لا يقال فيهما أن أحدهما يسد مسد الآخر أو لا يسد مسده ، كان ذلك مراغمة للبديهة أيضاً ؛ إذ كل شيئين لا يخلوان من أن يسد أحدهما مسد الثاني أو لا يسد مسده ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . وكل قسمة استندت إلى إثبات صفة أو نفيها ، فنكر القسمين جاحد للضرورة (٢) . فهذا أقوى ما تمسك به .

واعتصم بعض أئمتنا بنكتة أخرى فقال : إذا زعم الخصم أن البياضين في أنها لا يتماثلان ولا يختلفان كالسواد مع البياض ، فينبغى (٣) أن يثبت من قيام البياضين للجوهرين ما يثبت لهما من قيام البياض والسواد . وهذا ما لا يخلص للخصم منه إلا أن يقول : البياض مع السواد مختلفا ، فأوجبا اختلاف محليهما ، وليس كذلك البياض مع البياض . ومهما قال الخصم ذلك ، فقد صرح بإثبات الاختلاف بين الأعراض .

وقد أشار القاضى — رضى الله عنه — إلى طرق في الرد على هؤلاء ذكرها

(٢) ب : الضرورة

(١) ب : يسده

(٣) ب : — فتنبغى

في « الهداية » ، غير معول عليها وهي مزيفة عندنا . فمما ذكره : أن الجوهرين لو تماثلا لقيام بياضين بهما ، وجب أن يختلفا لقيام حركة بأحدهما وسكون بالثاني ، ويلزم من ذلك أن يكونا مختلفين من وجه ، متماثلين من وجه ، وذلك محال . وهذا ١٨٠ فيه نظر عندى فإن الذين صرفوا التماثل والاختلاف إلى المعانى ، لا يستبعدون لإثبات التماثل من وجه ، والاختلاف من وجه ، وهو كما لا يبعد كون الذات عالمة من وجه ، جاهلة من وجه ، لما رجع كونه عالماً جاهلاً إلى معنيين ، فكذلك هاهنا . وهذا واضح لا خفاء به .

ومما ذكره القاضى والأستاذ أبو بكر : أن الجوهر لو ماثل جوهر^(١) لقيام بياضين بهما ، وجب أن يقال : إذا قام بياضان فى وقتين بجوهر واحد ، فيماثل الجوهر نفسه ، وهذا مدخول عندى ، إذ التماثل لا يتحقق إلا بين شيئين ، كما أن لاسم الجسم لا ينطلق إلا عند انضمام جوهر إلى جوهر ، وإن كان كل واحد من الجوهرين فى انضمامه على حكمه فى انفراده . ولو لزم بماثلة الجوهر نفسه فى صفات المعانى ، لزم بماثلته نفسه فى صفات النفس ، فاستبان سقوط هذه الطريقة ، والمعول^(٢) على ما تقدم . فإذا تمهد هذا الأصل رجعنا إلى غرضنا فى امتناع التماثل من وجه والاختلاف من وجه .

وقد قدمنا للقاضى — رضى الله عنه — طرقاً ثلاثة من التماثل :

أحدها : على نفي الأحوال .

والثانية : على القول بالأحوال ، ونفى تعليل التماثل .

والثالثة : على القول بالحال ، وتعليل التماثل .

فإن نفينا الأحوال ، لمأسق كلامنا ، واتضح ما نبغينه من منع التماثل من وجه ،

مع الاختلاف من وجه . فلما على نفى الحال ، ننفي الوجوه والصفات الزائدة على الذات .

وإن أطلقنا الوجوه في بعض مجارى الكلام ، أشرنا بها إلى اختلاف العلوم المتعلقة بالذات الواحدة، فخرج من هذه الجملة أن السواد إذاً خالف البياض في كونه سواداً ، إذ (١) كونه لونا غير (٢) كونه سواداً ، وكذلك كونه عرضاً غير (٣) كونه سواداً ، وليس بوصف زائد عليه . فإذا خالف البياض في كونه سواداً، فقد خالفه في وجوده ، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه : /

١٨١

فأما الكلام على الطريقة الثانية — وهى إثبات الأحوال ، ومنع التعليل — فواضح أيضاً . وذلك أن محصول قولنا في هذه الطريقة ما نوضحه الآن . فنقول : المثالان هما (٤) المستويان في جميع صفات النفس ، ولا نقول إنهما تماثلا لعدة ، فيلزمنا دفع نقض موجهه على طرد العلة .

وإذا اختلف الشيطان من وجهه ، فليس تماثلين من كل وجهه ، إذ يستحيل التماثل من جميع الوجوه مع الاختلاف في وجهه من الوجوه ، فإن هذا غاية التناقض ، لا يخفى مدركه على عاقل . والمشتركان في بعض الأوصاف ليسا بمثلين .

فيقول القائل : تماثلا من وجهه ، واختلفا من وجهه ، إذ لا تماثل إلا من كل الوجوه . وليس ذلك حكما معلا بالاجتماع في وصف . فيلزم منه تماثل كل مشتركين ، وإيضاح ذلك — على القول بتعليل التماثل — سهل المرام أيضاً .

(٢) ب : عين

(١) ب : أو

(٤) أ : — ها

(٣) ب : عين

وسبيل تمهيد القول فيه أن نقول : يستحيل أن يلتبس من الاشتراك في الوجود تماثل . ونحصر (١) الاختلاف الحقيقي — في مختلفين — في صفة الوجود . فإن الاختلاف لا يتحقق إلا بين موجودين ، ويستحيل أن يخالف الوجود عدماً ، إذ العدم نفي محض ، والمخالفة من صفات الإثبات ، ويستحيل الجمع بين تمحيض (٢) النفي ، وتشيت صفات الإثبات . فمن ضرورة المختلفين وجودهما ، ومرام المتكلم في صفة الاختلاف أن أحد الموجودين لما اختص بصفة نفس لم تثبت للثاني ، كان هذا الموجود — من حيث اختص بصفته — مخالفاً للموجود الثاني من حيث اختص بصفة أخرى . فهذا ما أرادوه باختلاف الموجودين . فأما طلب الاختلاف في نفس الوجود ليثبت لأحدهما ، وينتفي عن الثاني فحال ، ومن غلا ، فشرط الاختلاف في صفة الوجود ، أركسه ذلك على أم رأسه ، وجره إلى نفي الاختلاف ، إذ لا يعقل الاختلاف إلا بين موجودين ، ففي شرط الاختلاف في الوجود نفي / الاختلاف . وكل شرط في حكم لو قدر ثبوته نفي حكمه ، لم يكن شرطاً ؛ ١٨٢ بل كان مناقضاً . فإذا وضع ذلك في وصف الوجود ، فقرره في سائر الصفات العامة . فإنه كما وجب مخالفة الوجود الوجود (٣) لما اختص به من وصفه ، فكذلك يجب مخالفة اللون اللون ، فإن السواد في كونه لوناً يختص بصفة السوادية ، كما أنه في وجوده يختص بها ، ثم وجب مخالفة الوجود للاختصاص بها ، فيجب المخالفة في صفة اللونية بمنزلة (٤) ذلك ، إذ إضافة الأخص إلى كل وصف عام ، كإضافته إلى الوجود . ويُستبعد (٥) ذلك بأن نعلم أن الأحوال عند مشبيتها لا تختلف ولا تتماثل ، فإنها لا توصف بالوجود (٦) ولا بكونها ذوات ، فاستحال اتصافها بالتماثل والاختلاف ، وتحقق أن الذي يوصف بالتماثل والاختلاف الذوات التي

(١) ب : يحصر

(٢) ب : تمحيض

(٣) ب : — الوجود

(٤) ب : بمنزلة

(٥) أ : ويمتضد

(٦) ب : — بالوجود

لها الأحوال . ثم يقع الاختلاف على هذه الطريقة بالأخص ، وهو يعم في اختصاصه جملة صفات العموم ، فهذا أقصى ما يقال في ذلك .

واعلموا أن الكلام في هذا الفصل سهل المدرك عند الرد إلى التحقيق . فإن غرضنا بكل ما قدمناه أن نوضح تقديس الرب عن الحدث ، وعن كل صفة دلت على الحدث . فهذا أقصى مرادنا بنفي (١) التشبيه والتمثيل .

قلو قال قائل : إذا ثبت الوجود لله تعالى ، واتصف الحادث بالوجود أيضاً ، فقد تشابه في صفة الوجود . واعتُـسـِرِفَ بأن الاشتراك في هذا الوصف ليس باشتراك في حدث ، ولا في صفة دلت على حدث ، ففسد تحقق المعنى . وتحكم في إطلاق لفظ (٢) التشبيه مراغماً فيه لإجماع الأمة ، فتمنع (٣) عن إطلاق اللفظ سمعاً وإجماعاً (٤) ، وإن صح معتقده من حيث المعنى ، فاستبان بذلك أن الكلام في هذا الفصل يرجع في مآله إلى تناقض في لفظ ، وتناقض في إطلاق عبارة ، وسبيل إطلاق العبارة والمنع منه الشرع ، فلم يبق ريب في شيء من أطراف الكلام ، ١٨٣ ووضح / غاية الأغراض وقصاراها .

فصل مشتمل على الرد

على من قال : المثلان كل مشتركين في صفة الإثبات

والأولى بنا البداية بالفلاسفة والباطنية حيث قالوا : لا نصف (٥) الرب بالوجود ، إذ لو وصفناه به لوجب كونه مماثلاً للحوادث .

وسبيل الكلام عليهم من أوجه :

(٢) ب : - انظر

(٤) ب : جماعاً

(١) ب : ينفي

(٣) ب : فتمنع

(٥) ب : نصف

أحدها : أن نسألهم عن إثبات الصانع ، وافتقار الصانع إليه . فإذا اعترفوا بذلك ، آقننا عليهم واضح البراهين في وجوب الوجود للصانع ، وحققنا عليهم استواء القول بنفي الصانع ، والقول بنفي وجوده . وسيأتى ذلك في صدر الصفات ، إن شاء الله . فإذا ثبت ذلك وضح بطلان أصلهم في التماثل .

ومن أوضح ما تمسك به عليهم ، أن نقول : إذا مسئلتهم عن وجود البارى ، قلتم إنه ليس بمعدوم ، ومعلوم أن نفي النفي لإثبات ، كما أن نفي الإثبات نفي ، وهذا معلوم بأوائل العقول وبدائنها .

فإذا قلتم : الرب تعالى ليس بمنفى ، فقد صرحتم بكونه ثابتاً ؛ إذ ليس بين النفي والإثبات (١) رتبة . ثم إذا لزم الثبوت من نفي النفي ، لوجب المماثلة على قضية أصلكم ، فإن الثبوت متحقق فينا . فإما أن تنقضوا أصلكم في التماثل ، وإما أن لا تقولوا إنه ليس بمنفى ، وهذا لا يخلص لهم منه . فإن رجعوا عند لزوم السؤال إلى عبارة محضه فقالوا : لم ننطق في صفات البارى بإثبات ، ونطقنا في صفاتنا بالإثبات ، فلم يلزمنا التماثل . قيل لهم : أنتم وإن لم تنطقوا في صفات الإله بصيغة إثبات ، فقد نطقتم بصيغة معناها الإثبات . وإنما الغرض من العبارات معانيها ، وأقوال القائلين . وعبرة المعبرين لا توجب للذوات شيئاً من الصفات ، فإنها ترجع إلى اللغات الثابتة (٢) توفيقاً واصطلاحاً ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

ثم الذى يقطع دابرهم أن نقول : إذا قلتم الرب ليس بمنفى (٣) ، فلا تخلون إما أن تعتقدوا ثبوته عند نفيكم نفيه ، وتمنعوا / من تسميته ثابتاً مع انطواء ١٨٤ معتقداً عليه . وإما أن تزعموا أنا مع نفي النفي ، لا نعتقد الثبوت .

فإن قلتم : إنما نعتقد الثبوت ، ونمتنع من العبارة . وزعتم أن التماثل في

(٢) أ : ثابتة

(١) أ : الثبوت

(٣) ب : ينتفى

العبارة ، فصفوا الله تعالى بالوجود ، وانطقوا به ، واعتسقوا وجود الحادث ، ولا تنطقوا به ، لتنتفي المائلة لفظاً — كما قلتم — وهذا ما لا مخلص لهم منه . والشبوت اللازم أولى بأن ننطق به من الجائز .

وإن زعمتم أنا مع نفي النفي لا نعتقد الثبوت ، فقد خرجتم عن ضرورة العقل . فإننا نعلم بديهياً أن ما علم أنه ليس بمنفى ، فهو ثابت . والمنافش في ذلك مراغم .

وبما نستدل به أيضاً أن نقول : معاصر الفلاسفة خبرونا : أنزعمون أن الاشتراك في وصف واحد من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف ، أم تزعمون أن الاشتراك في وصف لا يوجب الاشتراك في غيره ؟

فإن زعمتم أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر الصفات ، كان ذلك باطلاً ، لعلمنا باشتراك السواد والبياض في كونها عرضين مع اختلافهما في كون أحدهما سواداً وكون الثاني بياضاً ، فاستبان بذلك أن الاجتماع في صفة واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرهما .

فإن اعترفوا بأن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها . فيقال لهم : ما المانع من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود ، مع اختصاص الرب بصفات الإلهية ، ونعوت الربوبية ، والاشتراك في الوجود ليس مما يدل على الاشتراك في الحدث ؟

والذي نحاذره ، لإثبات الحدث أو ما يدل على الحدث ، فإن رجعوا فقالوا : التشبيه مما يتوقى في العقائد أيضاً .

فيل لهم : ما توقينا التشبيه للفظه ، وإنما توقيناه لأدائه إلى الحدث ، وكل ما لا يؤدي^(١) إليه ، لانكشرت به ، ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التشبيه ،

١٨٥ إن رجعتم / إلى محض الإطلاقات . فبطل ما قالوه من كل وجه .

ومما تمسك به الأئمة عليهم أن قالوا : لو وجب من الاشتراك لفظة في الإثبات تماثل من غير رجوع إلى معنى ومحصول ؛ لزم من الاشتراك في صفة النفس تماثل حتى يكون القديم مثلاً (١) لليجاد من حيث قيل إنه غير جاهل . وإذا لم يلزم هذا في النفي ، لم يلزم في الإثبات .

فإن راموا فصلاً بينهما لم يجدوه ، فإن مرجعهم إلى نفس اللفظة دون المعنى ، كما قدمنا تقريره . ومما ألزموه أن قيل لهم : قد زعمتم أن الإله معلوم ، مذكور ، والحادث كذلك ؛ فالتزموا من ذلك اشتراكاً وتشابهاً ، أو انقضوا أصالكم ، والمعمول (٢) على ما قدمناه قبل .

ومما نتمسك به أن نقول : إذا تحاشيتم من إثبات صفة ، وظننتم أن إثباتها يفضي إلى التشبيه ، فهل تقولوا : إن الرب سبحانه وتعالى مخالف لخالقه ، وخلاف الحوادث ، أم تأبون ذلك ؟

فإن زعمتم أنه خلاف خلقه ، ففسد صرحتم بصفة إثبات ، ثم لا يتحقق الاختلاف إلا بين ثابتين ، فإن ما لا يتحقق ثبوته ؛ يستحيل وصفه بالمخالفة .

وإن زعمتم أن الرب تعالى ليس بخلاف لخالقه ، فهذا يورطكم فيما منه فرتم (٣) ، فإن المخالفة إذا نفيتم أنباء نفيها عن ثبوت المماثلة والمشابهة ، فكيف يستقيم نفي صفات الإثبات محاذرة من التشبيه ، ومحافظة على نفي المماثلة ، مع التصريح بنفي المخالفة ؟ وليس يستريب ذو عقل في أن نفي المخالفة أقرب إلى الانباء عن ثبوت المشابهة من المصير إلى إثبات الوجود . وهذا لا مخاض لهم منه ، وعليه عول القاضي في « الشرح » .

(٢) ب : والمعول

(١) ب : مثال

(٣) ب : قررتم

فأما ما صار إليه النجسار وموافقوه ، من أن المتماثلين (١) هما المشتركان في صفة إذا لم يكن أحدهما بالثاني ، فهذا ساقط لا محصول له ؛ إذ لو كان الاشتراك في صفة الإثبات يوجب التشابه ، لوجب ذلك في القديم والحادث لاشتراكهما ١٨٦ في الوجود / كما صار إليه الباطنية والفلاسفة ؛ إذ الوجود صفة إثبات كالحادث . والجوهر والسواد — وإن اشتركا في الحادث ، واختلفا فيما عداه من صفات النفس ، كما أن الوجود تحقق للقديم والحادث — لم (٢) يختلفا في حقيقة الوجود ، وإنما اختلفا فيما عداه من الأوصاف .

وأما ما قيد به النجسار كلامه من قوله : إذا لم يكن أحدهما الثاني ، فتقييد لفظ لا يعصمهم عما يراد به في بقية المعاني ، فإن المجتمعين في صفة إثبات () وإن لم يكن أحدهما بالثاني ، لم يشتركا إلا في صفة إثبات (٣) . والحادث مع القديم مشتركان في صفة الوجود ، وليس يمنع كون أحدهما بالثاني ، اجتماعهما في صفة الإثبات ، وإنما يتلقى التماثل من الاجتماع في الصفة . وأما كون أحسد الشيئين بالثاني ، فالمصير إلى أنه ليس مما (٤) يؤثر في تشابه وتماثل ، فإما المصير إلى ما صار إليه الفلاسفة ، وإما الإضراب عن هذا المذهب جملة . وأما ما صار إليه (٥) بعض المتكلمين في نفي التماثل جملة ، فلا محصول له عند التحقيق .

فإن أقصى ما تمسك به ، أن وجود أحد البياضين لا يسد مسد وجود البياض الثاني ، فإن أحد البياضين لو عدم عن محله في حال وجود البياض الآخر في محله ، لم يقتض وجود ذلك البياض أبيضاض محل البياض الذي عدم ، فدل أن أحد البياضين لا يسد مسد الثاني . وهذا الذي قاله لا محصول له ، فإنه لا بد من (٦) أن أحد البياضين عين الثاني ، وكيف يسوغ تقدير الشيئين شيئاً واحداً ؟

(٢) أ ، ب : ولم

(٤) أ : بما

(٦) أ : لا بدعي

(١) ب : المتماثلين

(٣) ب : — ما بين القوسين .

(٥) ب : إل

وإذا قدرناهما شيئين حادثين ، لم نمنع وجود أحدهما مع عدم الثاني ، وإنما الذى نعينه بتماثل المتماثلين أن كل واحد منهما يثبت له من صفه النفس مثل ما يثبت للثانى ؛ إذ أحد البياضين حادث ، عرض ، لون ، بياض كالثانى .

وإن أنكر الخصم ذلك ، فقد جحد الضرورة . وإن اعترف به ، فهو ما نريده بالتماثل ، فتؤول المناقشة / إلى العبارة ، وإطلاق العبارة يتلقى : إما من اللغة ، ١٨٧ وإما من الشرع ، وتسمية البياضين مثليين ، غير مستنكر لغة ولا شرعاً .

فصل

[فى مشاركة شيء شيئاً]

فإن قال قائل : هل يجوز — على قضية أصلكم — مشاركة شيء شيئاً فى أخص وصفه مع اختلافهما ؟

قلنا : هذا بما اختلف فيه الأئمة . فصار صائرون منهم إلى تجويز ذلك ، وهو أحد جوابى القاضى ، وامتنع منه آخرون ، وإليه صار كافة المعتزلة .

أما الذين جوزوا ذلك ، فقد تمسكوا بأن قالوا : أخص وصف علم الواحد منا كونه علماً بمعلوم متعين مخصوص ، نحو كونه علماً بسواد ، وعلم البارئ سبحانه وتعالى متعلق^(١) بعين ما يتعلق به علماً ، ويثبت له الوصف الذى هو أخص وصف علماً ، ثم لم يلزم من ذلك تماثل العلين ، وكذلك قال هؤلاء : أخص وصف الحياة — التى هى من صفاتنا — كونها حياة . وهذه الصفة متحققة بحياة البارئ سبحانه وتعالى . ثم لم يلزم من ذلك تماثل الحياتين .

والذى ارتضاه القاضى منع اجتماع المختلفين فى الأخص . قال : ولو ساغ ذلك

(١) ب : يتعلق

لساغ (١) تماثل السوادين كونهما سوادين مع اختصاص أحدهما بصفة لا تثبت (٢) للثاني . وانفصل عما تمسك به الأولون حيث قالوا : أخص وصف علمنا تعلقه بمعلوم متعين . فقال : ليس ذلك أخص وصف للعلم ، إذ لو كان أخص وصف العلم كونه علماً بالسواد ، للزم أن يؤثر المعلوم في العلم . وقد أطبق المحققون على أن المعلوم لا يؤثر في العلم ، ولا يقتضي له وصفاً حقيقياً ، كما أن العلم لا يؤثر في المعلوم ، ولا يقتضي له وصفاً حقيقياً ؛ بل يتعلق به على ما هو عليه ، فدل على أن خاص وصف العلم لا يرجع إلى تعلقه بمعلومه ؛ بل خاص وصف العلم بالسواد أنه على وصف وحال يقتضي له الاختصاص بمتعلق دون ما سواه . وهذا الوصف لم يثبت لعلم الباري ، فيلزم من الاشتراك فيه الاجتماع في الأخص / وكذلك ليس يسلم القاضي أن أخص وصف الحياة شاهداً كونها حياة ، بل يثبت لها أخص على الجملة ، وإن لم يضع للأنباء عنها عبارة ، وسنسط القول في ذلك في الصفات إن شاء الله .

١٨٨

ومما يتصل بهذا الفصل ، أن قائلًا لو قال : قد بنى القاضي منع اجتماع المختلفين في الأخص على استحالة كون العرض الواحد سواداً ، حلاوة . فلو قال قائل بتجوير (٣) ذلك : فما وجه الرد عليه مع القول بإثبات الأحوال ؟

قلنا : قد سلك بعض الأئمة في منع ذلك طرقاً منها : أنه لو جاز كون السواد حلاوة ، لم يمتنع أن يكون حركة ، علماً ، قدرة ، ويلزم من ذلك لإتصاف العرض الواحد بجملة من الأعراض ، وذلك يفضي إلى جهالات منها : أن كون العالم عالماً بعد العلم بكونه أسود ، يدل على إثبات زائد على السواد الذي أحطنا به علماً أولاً

(٢) ب : ثبت

(١) ب : - لساغ

(٣) ب : يتجوز

وكذلك كون القادر قادراً ، إذ لو منعنا دلالة كون العالم عالماً على العلم ، للزم طرد ذلك في السواد ، وهذا يفرض إلى نفي الأعراض ، ويحسم سبيل الأدلة عليها . والكلام في تفاصيل الأعراض ، إذا جرت إلى نفي أصلها ، كان تناقضاً ، إذ لا يسوغ التفصيل إلا بعد إثبات الأصل (١) .

ومما يوضح ما قلناه : أن العرض الواحد لو كان سواداً ، علماً ، لشرط في وجوده الحياة من حيث كان علماً ، ولم تشترط فيه الحياة من حيث كان سواداً ، فيؤدى ذلك إلى أن يكون وجوده مشروطاً غير مشروط .

ومما تمسك به القاضى أن قال : لو قدرنا سواداً هو حلاوة ، وسواداً ليس بحلاوة ، لم يخل إما أن يكونا مثلين أو خلافاً ضبيين ، أو خلافاً ليسا بضدين (٢) . وباطل أن يكونا مثلين ، فإن المثلين حكمهما أن يسد أحدهما مسد الثاني . وإنما يتحقق ذلك مع الاشتراك في جملة صفات النفس .

ولو قيل : إنهما ضدان خلافاً ، كان ذلك باطلاً أيضاً ، فإن من حكم كل خلافاً ضدين أن يتضادا / على المحل في كل صفة اختلفا فيه ، وهذا كالسواد ١٨٩ والبياض ، فإنهما لما اختلفا وتضادا ، لزم أن يتناقضا في خواصهما .

ولو قيل : إنهما مختلفان وليسا (٣) بضدين ، ولزم تجويز اجتماعهما في المحل الواحد ، ولو اجتمعا في المحل الواحد ، وطراً بياض ، فلا شك أنه يضاد السواد الذى ليس بحلاوة وينفيه . ثم لا يخلو الخصم بعد ذلك إما أن يقول : إن البياض لا يضاد السواد الذى هو حلاوة ، فيلزم من ذلك اجتماع السواد والبياض في المحل الواحد . وإن قال : إنه يضاده من حيث كان سواداً .

(٢) ب : ضدين

(١) أ : أصل

(٣) أ ، ب : ليس

قيل له : يجب أن لا يضاده من حيث كان حلاوة ، إذ ليس اعتبار أحدهما أولى من الثاني .

واعلموا — وفقكم الله — أن ابن مجاهد* — رضى الله عنه — من أشد الناس في نفي الأحوال . وقد قال رضى الله عنه : من نفي الحال ، استقام له نفي ذلك . وذلك أن الحلاوة والسواد وجودان ، ولا يتقرر في المعقول ثبوت وجودين^(١) لموجود واحد ، إذ الوجود نفس الموجود ، فتقدير الوجودين لواحد ، كتقدير الشيئين شيئاً واحداً ، ولا يستقيم معناه ، ولا يستقيم ذلك مع^(٢) ما قاله من ينفي الأحوال منها ذلك^(٣) مع القول بإثبات الأحوال . فإن مثبت الأحوال يزعم أنها أوصاف زائدة على الوجود ، فكما لا يمتنع أن يثبت لله علم مختص بأحوال وصفات ليست لعلمنا ، فلا يبعد أن يثبت سواد حادث مختص بحال ، غير متحقق لما علمناه من السواد ، ثم أنه تتبع جملة ما ذكرناه بالنقض .

فقال : أما قول من قال : إن كون العالم عالماً يدل على ثبوت العلم ، فلا مدافعة فيه ، ولكن ما الدليل على أن كون العلم مغاير للسواد ؛ وإنما الذى تقتضيه الدلالة لإثبات العلم ، وقد تحقق ذلك .

فإن قال قائل : فكيف تثبت أحكاماً بعلة واحدة ؟

قلنا : وما المانع منه إذا كان للعرض الواحد أحوال تقتضى أحكاماً ، لكونه ١٩٠ على تلك الحال ، فلا مانع من ذلك / عقلاً .

(٢) أ ، ب ، ج : مع

(١) ب : وجود

(٣) أ : — ذلك

* ابن مجاهد (٢٤٥ — ٣٢٤ هـ) الأعلام ط : ٨٣ ط ١٣٤٥

أبو بكر ، أحمد بن موسى بن العباس ، ابن مجاهد : القارى . آخر من انتهت إليه الرئاسة في علوم القرآن ببغداد . وكان حسن الأدب ، رقيق الخلق ، فطناً ، جواداً . له « كتاب القراءات الكبير » و « كتاب القراءات الصغير » و « قراءة النبي صلى الله عليه وسلم » . انظر الفهرست لابن النديم ١ : ٣١

فإن قيل : فهم تعلمون أن علم العالم غير لونه ، مع تجويزكم ما قلتموه :

قلنا : سبيل معرفة ذلك العلم استمرار اللون مع زوال العلم . فإذا رأينا الألوان مستمرة والعقائد تختلف ، فعلينا بذلك مغايرة اللون للاعتقاد . ولو صور الخصم الكلام في محل استمرار لونه وعلمه ، لقليل فيه : إنما نعلم تباين العلم واللون ؛ من حيث علمنا لإطراد العادة لمغايرة اللون للعلوم .

بعضنا

فلو جوزنا لإخراق العوائد ، لم يكن في ذلك دليل عقلا . وللقاضى أن يتمسك بما لا قدح فيه ، فيقول : مغايرة اللون للعلم عما عرفناه قطعاً ، فلو جوزنا كون اللون علماً ، مع المصير إلى نفي بقاء الألوان ، لما توصلنا إلى مغايرة اللون للعلم .

والذى ذكره المعترض من أن سبيل معرفة ذلك استمرار^(١) الألوان مع اختلاف العقائد ، لا محصول له .

[و] للقائل أن يقول : إن الألوان تتجدد حالاً بعد حال ، فإذا اتصف الأسود بكونه علماً^(٢) ، ثم اتصف في الحالة الثانية بكونه جهلاً^(٣) مع أنه أسود فيها ، فقد طرأ في الحالة الثانية سواد ، ولم يبق السواد الأول ، فما يؤمننا أن يكون السواد الثانى سواداً جهلاً ، وكان الأول سواداً علماً ؟ وهذا يجر — لا محالة — إلى القول بحصر الأعراض في الألوان أو غيرها . وما يتفق الاستشهاد به — وهذا من أقوى ما يتمسك به القاضى — أن^(٤) كل مذهب يحسم باب الوصول إلى تباين الألوان والمقدر ، كان باطلاً .

واعترض ابن مجاهد على النكتة الأخرى ، وهى أن السواد لو جاز أن يكون علماً ، لوجب أن يكون مشروطاً بالحياة من وجه ، غير مشروط بها من وجه ،

(٢) ب : علماً

(١) ب : استمرار

(٤) ب : فإن ، أ : + و

(٣) ب : جهلاً

فهذا قول مدخول . فإنه إن لم يبعد كون الحياة شرطاً في العلم — من حيث كان علماً ، لا من حيث كان عرضاً — فكذلك لا يبعد أن نقول : الحياة شرط في السواد الذي هو علم ، من حيث كان / علماً ، لا من حيث كان مواداً . وهذا ١٩١ الاعتراض سديد .

واعترض (١) أيضاً على قول القائل : إن السوادين اللذين اتصف أحدهما بكونه علماً ، ولم يتصف الثاني به ، لا يخلوان من التماثل والاختلاف على طردنا الدلالة . فقال معترضاً : بم ينكر المستدل بذلك على من يزعم أنهما متضادان ، مختلفان ، ولا يجب من تضادهما اختلافهما من كل وجه ، فإن المثلان ضدان عند أهل الحق ، إذ كما يستحيل اجتماع السواد والبياض في المحل الواحد ، فكذلك يستحيل اجتماع السوادين . فإذا لم يبعد تضاد مثلين من كل وجه ؛ لم يبعد أيضاً تضاد مثلين من وجه ، مختلفين من وجه . وهذا الاعتراض سديد أيضاً ، ولعلنا نعيد طرفاً من ذلك عند إثباتنا (٢) الأحوال ، وذكرنا طرق الاعتراض على مثبتها .

فصل

[في حقيقة المختلفين]

فإن قال قائل : قد قدمتم فيما ذكرتم حقيقة المثلين ، ورددتم على مخالفكم ، فأوضحوا الآن حقيقة المختلفين .

قلنا : المختلفان : كل شيئين تخصص أحدهما عن الثاني بصفة نفس ، فخرج عن قضية ذلك أنا لا نشترط في تحقق اختلاف الذاتين عموم الاختلاف في جملة صفات النفس .

والذي يوضح ذلك : أنا حكمنا بمخالفة الجوهر (٣) للعرض ، لما تحقق اختصاصه

(٢) أ : إثباتنا

(١) ب : فاعترض

(٣) ب : الجواهر

بصفة نفس لا تثبت للعرض . ولا تكاد تخفى مشاركة الجوهر العرض في كثير من صفة النفس كالوجود ، والحدوث ونحوهما . وكذلك إذا حكينا بمخالفة السواد البياض لاختصاصه بكونه سواداً ، و^(١) انتفاء هذه الصفة عن البياض ، فنعلم أنهما يشتركان في كونهما عرضين ، لونين ، حادثين . فخرج^(٢) من مضمون ما قلناه : أن من حكم التماثل : الاشتراك في جملة صفة النفس ، كما سبق لإيضاحه ، وليس من شرط المختلفين الاختلاف في جملة صفات النفس .

فإن قيل : / فإذا زعمتم أن السواد والبياض يختلفان من الوجهه الذي قلتم ١٩٢ وذكرتم أنهما لا يختلفان في الوجود ، والحدوث ، والعرضية ، واللونية ، فقولوا لهما تماثلان في هذه الصفات لا مشتركاكهما فيها .

قلنا : قد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً ، وإنما أعدنا السؤال لزيادة رمتها ، وهي أن القاضى قال : لو أطلقنا مطلق لفظ التشابه في بعض الصفات التي اشترك فيها الحادثان ، وقيد التشابه به ، فقد أصاب في المعنى ، وما قاله غير مستنكر لعة أيضاً . وإنما الكلام في الحوادث ، فلا مناقشة في التعبير عنها ، وإنما الذي نمنعه أن يطلق لفظ التشبيه بين القديم — سبحانه وتعالى — والحادث ، مع العلم بثبوت حقيقة الوجود شاهداً وغائباً ، ولكن العبارات عن الذات والصفات ، موقوفة على الإذن الشرعى ، على ما سنبسط القول في ذلك في موضعه إن شاء الله .

ومما ينبغي أن نحيط علماً به ، أن السائل إذا سألك فقال لك : أيجوز أن يشترك المختلفان في صفة من الصفات ؟ فسييل جوابك^(٣) أن تقول^(٤) : عبّرت عن واجب بالجائز^(٥) ، ومن حكم كل مختلفين وجوب اشتراكهما في بعض

(٢) ب : يخرج

(٤) ب : تقول

(١) ب : أو

(٣) ب : جواب

(٥) أ : بالجواز

الصفات ، فلا يتصور مختلفان في كل صفات الذات ، إذ لا يتحقق الاختلاف إلا بين موجودين . وصفة الوجود مما اشترك فيها الذاتان ، فاعلموه .

وهذا الذي ذكرناه على القول بالأحوال . فأما إذا نفينا القول بهما ، فنقطع باستحالة اشتراك المختلفين في بعض الصفات ، إذ ليس عندنا في الأحوال للذات صفات وأحوال زائدة عليه ، يتقدر الاختلاف في بعضها ، والاشتراك في بعضها .

وإذا قال قائل : سواد موجود ، فوجود عين السواد كونه سواداً ، وليس بمعنى زائد عليه ، فوضح بذلك أن الذاتين ، على القول بنفي الأحوال ، لا يشتركان في صفة حقيقية ، وإشتراكها في تسميتهما موجودين يؤول إلى اللغات ، والتجاوز ، والإطلاقات دون حقائق الصفات .

فإن قال قائل : إذا أثبتتم لله علماً وقدرة ، وعلمتم اختصاص القدرة بصفة غير ثابتة للعلم ، فهل تقولون : إن علم الله وقدرته مختلفان ، أم تأبون ذلك ؟ وإذا أثبتتم لله يدين ، وزعمتم أنها صفتان (١) ، وليستا بجارحتين ، فكل واحدة منهما لا تختص بصفة عن الأخرى ، فهلا سميتم اليدين ، بمعنى الصفتين ، مثلين من حيث لم تختص إحدهما ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : اختلفت أثمتنا في إطلاق القول بأن العلم والقدرة مختلفان . فذهب بعضهم إلى الامتناع من ذلك ، وقال : لا نسمى العلم والقدرة مختلفين ولا متماثلين . وسلك هذا القائل مسلكين : أحدهما أن قال : الاختلاف والتماثل لا يتحققان إلا بين غيرين ، وحقيقة الغيرين (٢) كل شيئين يجوز تقدير وجود أحدهما مع عدم الثاني ، وعلم الله وقدرته قديمان ، لا يجوز عدم واحد

(١) أ : صفتين

(٢) أ : + من

منهما ، فإن ما وجب له القدم ، استحال عليه العدم . والاختلاف والتمثيل شرطهما للتغاير .

وسلك هذا القائل مسلكاً آخر فقال : لو صح معنى الاختلاف بين الإله وقدرته في موجب العقل ، لما صاغ لنا تسميتها^(١) مختلفين . فإن التسميات المتعلقة بالذات والصفات متوقعة على إذن الشريعة ، وربّ معنى يصح ولا يجوز التعبير عنه في صفات الرب . والدليل عليه أن الجود والسخاء يجريان في اللغة مجرى واحداً ، ولكن لما ورد الشرع بتسمية الرب جواداً لم نتحاش منها ، ولا يجوز تسميته سخياً ، ومنبسط القول في ذلك إن شاء الله في بعض أبواب التعديل والتجوير^(٢) . فهذه طريقة لبعض الأئمة .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : لا أتخاضى من إطلاق القول بأن العلم / ١٩٤ والقدرة مختلفان ، إذ حقيقة الاختلاف تؤول إلى أن أحد الذاتين لا يسد مسد الثانى ، وهذا المعنى يتحقق في العلم والقدرة ، فخرج من ذلك أنا إذا سلكنا سبيل القاضى ، ومثلنا عن حقيقة الخلافين أو المثليين ، قلنا : هما الشيطان اللذان^(٣) يسد أحدهما مسد الآخر ، أو لا يسد مسده على ما قدمناه من الحدين ، ولا نقيّد القول بالغيرين .

ومن سلك المسلك الأول ، ومثل عن حقيقة المثليين قال : هما كل غيرين يسد أحدهما مسد الآخر ، والخلافان^(٤) كل غيرين لا يسد أحدهما مسد الآخر .

واعلموا أن الكلام فيما ذكرناه يؤول إلى المناقشة في العبارة مع الاتفاق على المعنى . فإن من امتنع عن^(٥) إطلاق لفظ الخلافين يعترف مع ذلك باختصاص القدرة

(٢) ب : التجوير

(٤) ب : والخلافين

(١) ب : تسميتها

(٣) أ ، ب : الذى

(٥) ب : على

بصفة لم تثبت للعلم . ومن أطلق لفظ الخلافين اعترف بمنع التغاير ، فرجع
التناجر إلى اللفظ دون المعنى . وأما اليدان فقد أكثر الأئمة فيها فذهب جملة
المتقدمين إلى حمل اليمين على القدرة ، فيندفع السؤال على هذه الطريقة ، على
ما سيأتى شرحها .

وصار شيخنا في بعض أجوبته إلى أن اليمين : صفتان قائمتان (١) للذات ،
لا تتوصل بالعقل إلى معرفتها لولا ورود السمع .

فيل له : فهلا حكمت بتماثلها ؟

قال بجيباً : اليدان ما أثبتنا إلا سمعاً ، ثم لم (٢) يدل السمع على اشتراكهما
في جملة الصفات ، فيلزم من ذلك التماثل . وكل صفة سمعية ، فتفصيل القولى
فيها موقوف على السمع ، كما يتوقف أصل لإثباتها على السمع ، فوضح المقصد
من كل ما قلناه .

القول في حقيقة الغيرين .

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن أطراف الكلام في التماثل والاختلاف ترتبط
بالغيرية ، ويتصل بها مجارى القول ، فرأينا ذكر حقيقة الغيرين ها هنا ؛ وإن
جرى رسم الأئمة بذكرها في الصفات .

وقد كان أئمتنا / صدرأ من الدهريقولون : حقيقة الغيرين : كل موجودين يجوز
تقدير وجود أحدهما مع عدم الثانى ، ولذلك امتنعوا من إطلاق القول بأن صفات
الرب تعالى أغيار . وكان شيخنا أبو الحسن ينصر هذا المذهب برهة من الزمان ،
فوجه عليه مآل من بعض المخالفين ، وقيل له : لو كان حقيقة الغيرين كل
موجودين ، يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر ، لما علم الدهرى — الصائر إلى

١٩٥

القول بتقديم الجواهر — مغايرة جسم جسمًا . ونحن نعلم على الضرورة أن معتقد^(١) قدم الجواهر إذا نظر إلى شخصين ، علم أن أحدهما غير الثاني ، ولو كان [ت] حقيقة الغيرية راجعة إلى جواز العدم ، لما علم الغيرية من لم يعلم جواز العدم . فاختار شيخنا تغيير العبارة لدفع السؤال ، فقال : الغيران : كل موجودين تجوز مفارقة أحدهما الآخر في العدم ، أو الوجود ، أو المكان ، أو الزمان ، فيندفع السؤال على ذلك . فإن الملحد ، وإن لم يعلم جواز العدم ، لم يخف عليه تحقق مفارقة أحدهما الآخر في المكان أو الزمان .

واختلفت عبارات المعتزلة في حقيقة الغيرين . فقال بعضهم : الغيران هما الشيئان . وزاد بعضهم فقال : كل شيئين يجوز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر ، فهما غيران .

وقال أبو هاشم في بعض مقالاته : الغيران : كل ما صحت فيه عبارة التثنية .

وذهب شر ذمة من المعتزلة إلى أن الغيرين : هما الذاتان اللتان قامت بهما الغيرية . فقد روا الغيرية معنى زائداً ، وهذا يداني مذهب قول من قال : إن المختلفين مختلفان لمعنى . والدليل على فساد قول من قال : إن الغيرين هما الشيئان ، أن نقول : لو كان حقيقة الغيرين ما فلتته ، لوجب على طرده أن يقال : إذا كان الغيران شيئين ، والشيئان غيرين ، وجب أن يكون الشيء الواحد غيراً من حيث كان شيئاً / حتى إذا قدر شيء فرد لزوم إطلاق القول بأنه غير لما سمي شيئاً ، وهذا ١٩٦ باطل لا خفاء به . إذ يستحيل أن يغير الشيء الواحد نفسه ، كما يستحيل أن يماثل نفسه أو يخالفها ، إذ التغير من الألفاظ المتعلقة بالذاتين فصاعداً . فكل مذهب جرّ صاحبه إلى تحقيقه في الشيء الواحد ، كان باطلاً .

فإن اعترضوا على ذلك ، وقالوا : قد ثبت عند الاجتماع من الصفات ما لا

(١) أ ، ب : معتمد

يثبت عند الانفراد . والدليل عليه أن اسم الجسم إنما يتحقق عند اجتماع جوهرين أو جواهر، ولا يتحقق ذلك عند تفرد الجواهر شئيتها^(١) (٢) آحاداً ، وهذا تليس منهم ، وحيد عن موضع الإلزام ، فانهم لما قالوا . الغيران هما الشيئان ؛ فقد ربطوا غيرية الغيرين بشيئية الشيئين . وإذا تحققت الشيئية في الفرد ، فلم لا تتحقق الغيرية فيه . فهذا وجه إلزامنا .

وأما الذى ألزمونا ، فليس نلتزم^(٣) . فإننا لم نقول : حقيقة الجسم الجوهريان ، فيلزمنا تثبيت ذلك في الجوهر الفرد ؛ بل الجسم هو المتألف عندنا ، فكل متألف جسم^(٤) .

فإن قالوا : إذا تألف جوهران ، فكل واحد منهما قد قام به تأليف ، والمتألف ما قام به التأليف ، فهذا إذن متألفان ، فاحكموا بأنهما جسمان .

قلنا : هذا ما نرتضيه^(٥) . وموضح القول فيه عند ذكرنا الجسم وحده .

وما يوضح ما قلناه : أن الغيرية لو رجعت إلى معنى الشيئية ، لأضيف الغير كما يضاف الشيء من حيث^(٦) اشتق حكم أحدهما من الثانى . ومعلوم أنه لا يحسن أن نقول : شيئين ، على حد ما يقال^(٧) : غيرى . فاستبان بذلك تباين اللفظين ، وتباين معنيهما .

وما يوضح ذلك أنه يحسن بنا أن نقول جارحة^(٨) الإنسان شيء منه ، ولا يحسن أن نقول : لأنها غير منه ، ولو تتبععت الوجوه الفاصلة بين اللفظين في مجارى الإضافات ، ألفت منها الكثير . ويجمع جميع ما قدمناه ما / اندرج في خلال

(٢) ب : + شيئا

(٤) أ ، ب : جسمان

(٦) أ : - حيث

(٨) ب : خارجة

(١) أ : شيئا

(٣) ب : يلزم

(٥) ب : نرتضيه

(٧) ب : يقول

الكلام من أن الغيرية لفظة منبئة عن تعلق بذات ، والشيثية لا تنبيء عن ذلك .
فلا يجوز تلقى حقيقة لأحدهما من الأخرى .

وبما ذكره الأستاذ أبو اسحق أن قال : قد صار الهاشمية ، ومتبعوا الناشئ
إلى أن القديم والحادث لا يشتركان في لاسم الشيء . وهؤلاء اعتقدوا كون القديم
والحادث غيرين ، وإن لم يعتقدوا كونها شيئين . فاستبان بذلك بطلان تحديد
الغيرين بالشيئين ، وهذا بإزاء ما ألزموا شيخنا على حد الغيرين بأنهما : الشيطان
اللذان يجوز عدم أحدهما مع وجود الآخر .

وأما من قال : إن الغيرين كل ما صحت عبارة التثنية فيه ، وهذا من مقالات
أبي هاشم ، وهو باطل عليه صريحاً بالأحوال ، فإنه أثبتها ، وثبتاها ، وجمعها ،
فقال : حال ، وحالان ، وأحوال ، وقال : ليست بأشياء ، فبطل
حده بمذهبه .

وأما من زعم أن الغيرين : غيران لمعنيين .

فسبيل الرد على هؤلاء كسبيل الرد على من زعم أن المختلفين اختلافاً لمعنيين .
فإن استدل من ذهب إلى أن حقيقة الغيرين الشيطان ، بأن قال : إذا اعتقد المعتقد
ثبوت شيئين ، فليس بين أن يكون أحدهما غير الثاني ، وبين أن يكون هو
هو^(١) رتبة تعقل ، كما ليس بين الوجود والعدم منزلة معقولة . وهذا الذي قالوه
اكتفاء منهم بمحض الدعوى ، وإقتصار على مجرد نقل المذهب . فبم ينكرون على
من زعم أن العلم والقدرة موجودان ، شيئان ، ولا يقال : أحدهما هو الثاني من
حيث كانا موجودين ، ولا يقال : أحدهما غير الثاني من حيث تنبيء الغيرية
عن جواز عدم أحد الغيرين ، فما الرد على ذلك ؟ وما يبطله ؟ فأوضحوه إن
وجدتم إليه سبيلاً .

(١) ب : - هو

ثم نقول : لم نمتنع عن إطلاق الغيرية إلا لما فيها من إيهام تجويز العدم ، فإن
١٩٨ أطلق مطلق الغيرية / ، وعنى بذلك ثبوت الموجودين — مع التصريح باستحالة
العدم — فقد أصاب معتقدا في المعنى ، غير أنه تحسّك في إطلاق عبارة ، لم يأذن
الشرع فيها . وسنشرح ذلك في الصفات إن شاء الله .

وما حاولوا به بطلان ما قلناه في حقيقة الغيرين ، أن قالوا : إذا زعمتم أن
الغيرين هما الشيئان اللذان يفارق أحدهما الثاني بالعدم ، أو الوجود ، أو المكان ،
أو الزمان ، فيلزمكم على قضية ذلك أن تقولوا : إن القدرة الحادثة مع المقدور
كالمتغيرين ، من حيث يستحيل ثبوت أحدهما دون الثاني . وهذا الذى ذكره
تدليس لا محصول له . فإن عين ما قلّس مقدوراً ، يحوز تقديره من غير قدرة حادثة
عليه ، وكذلك يحوز تقديره مقدوراً (١) مع قدرة أخرى تماثل القدرة الحادثة ،
وكذلك القول في القدرة مع المقدور ، وهذا واضح لا خفاء به .

وسبيل إلزامهم ذلك ، كسبيل قول القائل : لا ينبغي أن يكون الجوهر غير
العرض من حيث لا يصح انفراد أحدهما بالوجود عن الثاني .

وما يموهون به على الجبهة قولهم : إن الغيرية لواقعة تحت تجويز عدم ما قلتموه ،
لوجب أن يقال : إن الخلق غير الله من حيث جاز عدمهم ، والقديم ليس بغير
الخلق من حيث استحالة عدمه . وهذا الذى ذكره مخرفة (٢) ، لا محصول لها .
فإننا لم نشترط في حقيقة الغيرين جواز عدم كل واحد منهما مع وجود الثاني على
البدل ، ولكننا اكتفينا في حقيقة الغيرين بأن قلنا : هما الموجودان اللذان يصح
عدم أحدهما مع وجود الثاني ، وهذا المعنى يتحقق في الخلق والخالق ، إذ جواز
العدم يتحقق في أحدهما ، وهو الخلق . ولهم تمويهات لا تشذ عما ذكرنا أصوله ،
فأيننا الاكتفاء بما ذكرنا .

(١) أ : تقدير

(٢) ب : مخرفة

قال القاضي رضى الله عنه : الكلام فى الغيرين من أهون ما تكلم به المتكلمون ، فإن محصولة لا يرجع إلى تناكر فى أمر عقلى ، وإنما هو تنازع راجع إلى / ١٩٩ مضمون اللغة وقضية الإطلاق منها . فإن أقصى ما رام المعتزلة بالتشبيث بالغيرية فى الصفات ، أن يثبتوا أن الصفة ليست لموجود (١) زائد على الذات . فإذا صرح خصوصهم بأن العلم والذات موجودان ، ومنع عدمهما من حيث ثبت قسدهما ، فيؤول الكلام بعد ذلك إلى إطلاق العبارة مع انتفاء النزاع فى المعنى .

ثم قال القاضي : ولست أرى هذه المسألة بالغة مبلغ القطعيات من حيث لم يدل عليها عقل ، ولم تنتصب فيها دلالة قاطعة شرعية ، وغرضه بما ذكره تمييز المسائل فى القطع والتجويز حتى لا يسجى الشاذى (٢) جميع المسائل مجرى واحداً .

فصل

[فى مخالفة الله لخلقه]

قد أطلت معظم الأئمة القول بأن الله تعالى مخالف لخلقه ، وهو خلاف خلقه . وامتنع أبو الهذيل من القول بأنه مخالف لخلقه ، وأطلق القول بأنه خلاف خلقه بناء منه على ما تقدم من أصله ، حيث قال : المختلفان والمخالفان هما : الشيثان اللذان قام بهما خلافان . وفيما قدمناه عليه من الكلام مقنع .

وذهب عباد^(*) بن سليمان الصميرى (٣) إلى أن الله تعالى ليس بمخالف لخلقه .

(٢) ب : الشاذى

(١) ب : موجود

(٣) أ : الصميرى

(*) عباد بن سليمان الصميرى . أحد رجال الطبقة السابعة من المعتزلة . وله كتب معروفة ، كان من أصحاب هشام الفوطى . وخرج عن حد الاعتزال إلى الكفر والزندقة أنظر (طبقات المعتزلة ص ٧٧ . المقالات ١/٢٣٧/٢٣٩) .

ومسلك في منع ذلك مسلوكا غير مسلوك أنى الهذيل ، وذلك أنه قال : لو كان مخالفا لخلقه ، لكان ذلك من أسمائه ، وكان منكر ذلك كافرا يلزم التبرى منه . وألزم الأشياء له أن يقال : أقصى ما تمسكت به المحاذرة عن إطلاق ما لم تمتنع الأمة منه . وهذا يحرك إلى أعظم ما تحاشيته ، فإننا نقول : أثّر عظم أن الله خلاف خلقه ؟

فإن اعترف بذلك توجه^(١) عليه في الخلاف ما أنكره من المخالف . وإن امتنع من إطلاق الخلاف ، امتناعه من إطلاق المخالف^(٢) . قيل له : إذا زعمت أن الله ليس بخلاف لخلقه ولا مخالف ، فقد صرحت بما ينبئ عن محض التشبيه . ٢٠٠ وهذا أولى بالمجانبة مما ذكرت . /

ثم نقول : ليس كل ما يعتقد في ذات الرب سبحانه وصفاته يعد في أسمائه ، وليس كل معدود من أسماء الله عند قوم بما يكفر جاحده ، ويتبرأ من منكره ، على ما سنشرح ذلك في كتاب « التكفير والتبرى » ، إن شاء الله .

على أنا نقول له : قد زعمت أن الله تعالى كاره للمعاصي ؛ مع أنك بخلاف من يخالف في ذلك ، فقدّر ذلك لاسمأ ، ولم التزم فيه ما ألزمت خصمك .

ثم نقول : قد وصفت كلام الله بأنه مخلوق ، فقدّر ذلك من أسمائه ، لتكفر جاحده كما تكفر جاحد القرآن ، فاضمحل ما قاله من كل وجه .

فصل

[في شبه أهل الزيغ]

اعلموا أحسن الله توفيقكم أن أهل الزيغ وجهوا على شيخنا جملا من الأسئلة،

يهون مدرك الانفصال عن معظمها . ونحن الآن نذكر الأهم منها .

فما اعترضوا به عليه أن قالوا : قد بنى شيخكم نفي التشبيه على أصل لم يتقدم منه لإثباته ، وذلك أنه قال : لو شابه القديم المحدث ، لكان محدثاً . وكان الترتيب يقتضى أن يقدم الدلالة على قدم الصانع أولاً ؛ ثم يبنى عليها نفي التشبيه .

وبما سألوه أن قالوا : قد قال صاحب الكتاب - يعنون شيخنا رضى الله عنه :

لو شابه القديم الحادث من وجه ، لزم حدثه من ذلك الوجه .

قالوا : وهذا مضطرب من الكلام ، فإن الحدوث لا تنقسم له الوجوه^(١) فينفرد بعضها لبعض الذوات دون بعض ، [لأن] الحدوث حقيقة واحدة [تختص] بجميع الحوادث .

وبما اعترضوا عليه أن قالوا : قد قدم كلامه على الاعتصام بكلام الله تعالى ، والذي يقتضيه التأدب في الدين ؛ تقديم كلام الله ، وكل ما ذكره تموليه لا محصل له .

فأما الذى قدموه من أنه لم يتعرض لنصب الدلالة على القدم .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما : أنه لا يتعين على المصنف أن يتكلم في كل مختصر وجيز على كل ما قلّ وجلّ من المسائل ؛ بل له نعمد^(٢) الكلام في بعض ما تدعو إليه الحاجة ، ولو استدعى من بعض العلماء تصنيف مسألة واحدة ٢٠١ من أجزاء الاعتقاد ، يصبح منه إسعاف المستدعى بالكلام في تلك المسألة من غير تعرض لمقدماتها ؛ بل يبنى القول فيها على تسليم المقدمات وثبوتها . فلعل شيخنا استدعى منه الكلام في أعيان مسائل ، أو رأى الحاجة في زمنه إلى ما ذكره أمس ؛

(١) أ : وجوه

(٢) ب : نعمد

إذ لا يخفى افتنان الناس في التشبيه ، مع انتفاء الريب عنهم في القدم .

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : لما كان القدم من الصفات ، آثر شيخنا تأخير ذكره إلى الكلام في أقسام الصفات ليكون الكلام في الصفات متوالياً غير منقطع .

وأما الذى اعترضوا به من قوله : إنه لو شابه القديم الحادث من وجه ، لكان حادثاً من ذلك الوجه ، فغير سديد . والكلام شيخنا محملان :

أحدهما : أن نقول : أراد شيخنا بما قال ، التعرض للصفات الدالة على الحدث ، (وللحوادث صفات تدل على الحدث)^(١) من نحو التأليف ، والتحيز ، وقبول الأعراض . فأوضح — رضى الله عنه — أنه تعالى يتقدس عن جميعها ، إذ لو وُصف بوجه منها ؛ لثبت حادثه من ذلك الوجه ، أى لو قَسِبَ^(٢) ذلك ، لثبت حادثه من جهة دلالة ذلك الوجه . فهذا ما رامه بذكر الوجوه ، لا أنه جعل للحدوث وجوها .

ويمكن أن يقال : أراد رضى الله عنه ببعض الوجوه بعض الحوادث ، ورام بذلك إيضاح استحالة مشابهة الرب لجميع^(٣) أجناس الحوادث ، وإيضاح استحالة مشابته لجنس^(٤) من أجناس الحوادث ، وضرب من ضروبها .

وأراد بالوجوه فنون الحوادث وضروبها ، فاستمر ما أراد ، واندفع تمويه المبطلين .

وأما الذى ذكره من الاعتراض ، في تأخير ذكر كلام الله تعالى ، فساقط من الكلام ، إذ ليس فى مثل ذلك حرج^(٥) باتفاق الأمة . على أن الأحسن

(١) ب : — ما بين القوسين (٢) ب : قيل

(٣) ب : جميع (٤) ب : كجنس

(٥) ب : خرج

ما ذكره شيخنا ، إذ الأولى لكل (١) ناصح في الدين ، أن يشفق على المدعويين إليه ، ويقيه عن / المعاطب جهده . ومن الإشفاق في ذلك توطئة كلام قبل ذكر ٢٠٢ كلام الله تعالى ، حتى إن قدر من المخاطب المدعو لـ حاجة ولد (٢) ، لم يكن ذلك كجحد كلام الله ، ومراغمته قوله ، فن أحسن الترتيب تليين جانب المخاطب ، وتقليل نفرتة ونخوته ؛ ثم عطفه على كلام الله أخيراً ليظهر (٣) إليه ، ويجمع (٤) له الشاهدان في أصول الأديان .

ثم قد استدلل شيخنا بقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » (٥) .

وقد جرى الرسم بتوجيه سؤال على تحقيق معنى الكاف في قوله « ليس كمثل شيء » (٦) .

والجواب عنه هين المدرك . والذي التزمناه في كتابه التعرض لفرر المعاني ، والإضراب عن بسط القول في الظواهر ، إلا إذا مست الحاجة في بعض المسائل .

ولكننا نذكر قدرأ يقع به الاستقلال . فنقول : للكاف في كلام العرب موردان : فقد ترد مورد الأسماء ، ثم تنقسم في هذه الجهة مواردنا انقسام موارد الأسماء فتقع فاعله ، ومفعولها بها ، وصفه ، وحالا ، وتنزل منزلة مثل . وقد ترد الكاف حرفاً ، فتكون إذ ذاك صلة مؤكدة . وسبيل تمييز هذا المورد عن ما تقدم : أن تعلم أن الكاف إذا اتصلت بمثل ، أو اتصلت بكاف أخرى تعطى معنى مثل ، فيتعين تقديرها صلة زائدة مؤكدة وليس ذلك من قبيل التأويل ؛ بل هو حتم (٧) في مذاهب الكلام .

(٢) ب : ولعل

(٤) ب : ويجمع

(٧) ب : ختم

(١) ب : + ١١

(٣) ب : لتطمئن

(٥) ، ٦ ، ١٢ : ١١

ومنه قول القائل : وصاليات (١) ككا (٢) يؤثفين (٣) . معناه مثل ما يؤثفين ،
والكاف زائدة . وقال القائل : فصيروا مثل كعصف مأكول . معناه مثل عصف
مأكول . فاستبان ما قلناه من تقدير الكاف صلة عند انضمامها إلى مثل أو كاف
في معناه .

والذي يوضح ذلك أن أحداً من الأمم لم يثبت للرب تعالى مثلاً ، ثم نفى عنه
المثل ، فيستقيم على معتقده حمل الكاف على غير التأكيد ، فدل على أن المراد ليس
٣٠٣ كمثل شيء (٤) أن ليس / شيء مثله . وقد انبسط أهل التأويل في ذلك ، ومرجع
الكل إلى ما ذكرناه .

(١) جمع وصيلة ، وهي مؤنث الوصيل ، بمعنى الناقة التي وصلت بين عذرة أبطى ، وثأني
بمعنى العبارة أيضاً . والخضب . انظر أقرب الموارد ٢ : ١٤٥٨

(٢) ب : ككا

(٣) ثأني الرجل المسكن : لم يبرحه . وثأنوه : اجتمعوا حوله . ورماء بالأنثى
أي بالشركه . انظر أقرب الموارد ١ : ١٤٥٨

(٤) ٤٢ : ١١

كتاب التوحيد

القول في حقيقة الواحد ومعناه

اختلفت عبارات أئمتنا — رضى الله عنهم — في حقيقة الواحد ومعناه . فالذى صار إليه الأكثرون : أن الواحد هو الشيء الذى لا يصح انقسامه .

وقال آخرون : الواحد هو الذى لا يصح فيه تقدير رفع وإبقاء ، وهذه العبارة تدانى الأولى فى المعنى ، وإن خالفتهما فى الصيغة . فإن الذى يتوهم رفع شيء منه ، مع إبقاء شيء ، هو المنقسم المتعدد .

وعبر بعض الأصحاب فقال : الواحد هو الذى لا يقال فيه شيء ، وشيء على غير معنى التكرار ، وهذا قريب مما سبق أيضاً .

والذى اختاره القاضى أن قال : الواحد هو الشيء ، وحاول قدحاً فيما تقدم من العبارات ، فقال : من قال حقيقة الواحد الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ركب الحد من وصفين . وشيخنا يابى تركب الحد ، كما يابى تركب العلل .

فإذا قال قائل : الواحد هو الشيء الذى لا ينقسم ، فقد ذكر فى حده الشيء ، ثم تعرض بعده لانتفاء الانقسام ، وهذا تعرض لمعنيين : أحدهما : نفي ، والثانى لإثبات . ولا يسوغ الاكتفاء بانتفاء الانقسام من غير تعرض لإثبات الشيء ، إذ لو اكتفى فكيف بالنفى المحض ؟ ! بطل عليه حده بالعدم .

وبمثل هذه الطريقة اعترض على سائر العبارات ، ثم ارتضى لنفسه فى حقيقة الواحد أنه الشيء ، ووجه على نفسه سؤالين ، وانفصل عنهما . أحدهما : أنه قال : للقائل أن يقول : الحد الذى ارتضىته ليس مما تنبأ اللغة عنه ، وتدل عليه ؛ والواحد لفظ عربية فإذا رمنا كشف معناها ، وجب تقريب الكشف من قضية اللغة ، وموجب اللسان ، ثم انفصل عن ذلك ، وقال : ليس غرضنا بما نطلقه من الحدود والحقائق / فى الديانات تهذيب اللغات ، ولا البحث عن معانيها ؛ إذ لو كان الغرض ٢٠٤

من الحدود ذلك ، لكان [أهل] اللغة والأئمة المشتغلون بحفظها أولى أن يسألوا عن الحدود منا . فوضح أن غرضنا : إيضاح المعاني المتصودة من التوحيد بعبارات وجيزة مقربة ما يتوقع فيه الاستبهام من الأفهام ، وإنما على الحاد أن يذكر عبارة مفهومة دالة على غرضه في الحد ، وهذا المعنى متحقق في قولنا : الواحد هو الشيء . والمحافظة في حدود الكلام على المعاني أولى من تتبع اللغات . ولو عرضت لإصلاحات المتكلم على اللغات ، لما كانت تفهم إلا بتقريب .

وبما وجهه على نفسه أن قال : العرب تسمى الإنسان واحداً ؛ وإن كان متركباً من أشياء . فاستبان أن الاتحاد لا يتلقى من الشيئية . وهذا واضح الاندفاع ، فإن أهل اللسان من حيث تجوزوا سموا الشخص إنساناً واحداً ، فيجوزون فيسمون شيئاً واحداً ، وإن رُرد الأمر معهم إلى التحقيق ، وقرر لهم انقسام الإنسان وتجزئه ، قالوا : هو أشياء وآحاد موجودات ، فاستبان بذلك اندفاع السؤال .

والذي ذكره القاضى في إشار ما أثره شديد ، وما اعترض به على ما سبق من العبارات يمكن دفعه ، وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إنما يمتنع تركيب الحد من وصفين يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثانى . فأما إذا انطوى الحد على التعرض لمعنيين متلازمين لا يعقل ثبوت أحدهما دون الثانى ، فلا منع في التحديد على هذا الوجه .

والقول في ذلك يستقصى في العلل إن شاء الله . فقد خرج من مضمون ما قلناه : إن الشيء الذى انتفى عنه الانقسام هو الذى يقال فيه إنه واحد ، وكونه شيئاً مع انتفاء الانقسام عنه ملازمان ، وهذا نحو تحديد المثليين : إنهما الشيطان ٢٠٥ أو الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر ، فلم يقدح في الحد / التعرض للشيئية والغيرية مع التعرض لسد أحد الشئيين مسد الآخر . ولا معنى لبسط القول في ذلك ، فإنه مما يأتى إن شاء الله .

وقد ذكر القاضى طريقة أخرى ، ووافقه عليها الأستاذ أبو بكر ، وذلك أنهما

قالا . إذا سئلنا عن الواحد ، قلنا السائل : هذه الصيغة التي صدرت منك مترددة بين معان . فقد يطلق الواحد ويراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده ، كما قلناه . وقد يطلق والمراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد ، فيقال : فلان واحد عصره ، والمراد بذلك انفراده بصفات لا يشارك فيها . وقد يطلق الواحد ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ بسواه . وهذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله ، فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزىء ، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء ، وهو الواحد على أنه الملجأ في دفع الضرر والبلوى ، ولا ملجأ سواه ، ولا ملاذ في انتفاء النفع وروم دفع الضرر إلا إياه ، ولا يستقيم اعتقاد الوحدة لمن حرم ركناً من هذه الأركان الثلاثة . فأما نفي التشبيه فقد قدمنا فيه صدرأ من الكلام ، وسنذكر تفصيل القول فيه عند إقامة الدلالة على نفي التجسيم . وأما تفويض الأمور إلى الله على التحقيق ، فلا يستقيم إلا مع القول بأنه لا خالق إلا الله ، ومع المصير إلى أن الفانيات الحادثات كلها بمشيئة الله ، وسيأتى ذلك . فهذا ما ذكره أهل الحق في الواحد ومعناه .

وذهبت المجسمة إلى أن المعنى باتحاد الباري إلى أنه فاعل ، مدبر . ولم يفسروا الاتحاد بانتفاء الانقسام ، لما اعتقدوا كون الباري تعالى متصوراً متركباً ، تعالى الله عن قولهم ، والرد عليهم يذكر من بعد .

وذهبت الفلاسفة إلى أن الواحد : هو الشيء الذي ليس بكثير ولا كثرة ، وهذه العبارة ، تقارن ما قدمناه من العبارات فإنهم يعبرون بالكثرة / عن العدد ، ٢٠٦ وبالكثير عن المتعدد . ويعبرون عن المساحة بالعظم ، فرجع قولهم إلى نفي العدد والانقسام . وربما تصح الحدود المنطقية على أصول الإسلاميين . والذي نأباه من ذلك ما فيه الإيهام والاستبهام .

والغرض من ذكر الحد التوصل إلى الكشف والبيان ، والواحد أقرب إلى الأفهام من قول القائل : ليس بكثير ولا كثرة .

وذهب عباد بن سليمان الصميرى والصالحى من المعتزلة إلى أن معنى الواحد في

صفات الله أنه الممدوح بأن يقال له : واحد . وهذا الذى ذكرناه ليس من الحدود فى شيء ، إذ الاستبهام باق بعد ذكر ذلك ، كما كان قبله .

وللقائل أن يقول : الرب تعالى إذا مدحه خلقه ، أو مدح نفسه لصفه من الصفات ؛ فلا بد أن تكون تلك الصفة معلومة .

فإذا قال عباد والصالحى : الواحد هو إذا وصف الرب به كان مدحاً .

فيقال لهما : ما وجه المدح له ، فأوضحا معناه ليستبين أنه من صفات المدح أم ليس منها . ولو ساغ سلوك هذه الطريقة ، لساغ التمسك بمثلها فى جملة صفات الله تعالى إذا قيل : ما حقيقة كونه عالماً ، قادراً ، حياً ، قديماً ؟ أجرى (١) فى جميع ذلك ما ذكرناه .

وبما يوضح الرد عليهما أنهما فرقا الواحدانية إلى قول المادحين ، فيلزمهما على طرد ذلك نفي الواحدانية فى الأزل من حيث انتفت الأقوال . ومن أصلهما القول بحدث كلام الله ، فلم يكن فى الأزل كلام لمتكلم ، فإن باحاً بما ألزما ، خرجا عن الدين ، وإن امتنعا عن التزامه ، نقضا حدهما .

وإن يؤثر عن بعض المعتزلة فى حقيقة الواحدانية أنه قال : الواحد هو الذى يقال فيه مع شيء آخر شيئان ، وهذا مستبشع مردود باتفاق الأمة . فإن الرب سبحانه ٢٠٧ وتعالى ، وإن اتصف بكونه شيئاً ، فلا يجوز أن يقال إنه أحد الأشياء / أو شيء من الأشياء ، فإن ذلك ينهى عن التجنيس والتثنية ، ولم يرد بذلك إطلاق فى الشرع ، وهو مع ذلك باطل على شرط الحدود ، فإن شرط الحمد قصره على المحدود ، وحصره فى المقصود . فأما تعليقه بغيره مع الاشتراك فى نفس المقصود فغير مديد ، والذى ذكرناه بهذه المثابة .

فصل

[هل الواحدية صفة نفس أم معنى ؟]

فإن قال قائل : إذا قيل في الشيء إنه واحد ، فهذا من صفات النفس أم من صفات المعاني ؟

قلنا : كون الواحد واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فإنه لو كان واحداً معنى ، لكان ذلك المعنى واحداً المعنى أيضاً ، ويفضى ذلك إلى إثبات ما لا نهاية له من المعاني . وقد حكى القاضى عن بعض أصحاب الإثبات : أن الرب تعالى واحد بالوحدانية ، والوحدانية صفة زائدة على الذات ، وهذا لا يؤثر عن أحد من أئمتنا ، وهو من شاذ المقالات .

فإذا وضح أن كون الشيء واحداً لا يرجع إلى معنى زائد على ذاته ، فقد اختلف بعد ذلك أهل الكلام . فصار أبو هاشم إلى أن كون الشيء واحداً [أ] يرجع إلى صفة نفي ، وكان المقصود منه انتفاء ما عدا الموجود الفرد . والقاضى ربما يميل إلى ذلك في بعض أجوبته ، والأظهر من كلامه أن الاتحاد صفة إثبات ، ثم هي صفة نفس على هذه الطريقة ، فإن كل صفة من صفات الإثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها ؛ فهي صفة نفس عندنا . وقد قدمنا في ذلك قولاً متيناً .

وذهب الجبائي ومتبعوه إلى أن كون الشيء واحداً صفة تثبت لا للنفس ولا لمعنى ، وهذا بناء على ما سبق من أصله ، وهو أنه قال : صفة النفس ما يجب بالاشتراك فيها التماثل ، ثم لما ذكر القاضى أن الاتحاد من صفات الإثبات ، ردد قوله في تصحيح تعليله بصفة نفسية ، ثم استقر جوابه على قطع التعليل ، وكل ما يتعلق / بالعلة ٢٠٨ والمعلول ، فوضع استقصائه الصفات .

وبما ينبغي أن نحيط علماً به : أننا إذا صرفنا الاتحاد إلى النفي ، فلا يسوغ تعليله أصلاً ؛ إذ النفي لا يعمل وفاقاً ، وإنما يمكن ترديد القول في تعلييل صفات الإثبات .

فصل

[هل تتعدد صفات الباري تعالى]

فإن قال قائل : [هل] يجوز إطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع غيره ، كما تعد جملة الآحاد ، ويراد بعدّها ذكرها بعضها مع بعض ؟ وربما يوجهون هذا السؤال في صفات الباري سبحانه وتعالى . ويقولون : أتزعمون أن صفات الباري متعددة ، أم تأبون ذلك ؟

وسبيل الجواب عن السؤالين أن نقول : إن رام السائل بالعدّ أن يذكر الله مع غيره ، فهذا لا منع فيه . وإن رام به تجنيساً وتمثيلاً ومصيراً إلى أن يجانس المعدودات ، فهو مستحيل لما قدمناه من نفي التشبيه . فهذا سبيل الجواب عن المعنى ، وإن وقع السؤال عن جواز إطلاق اللفظ ، فقد صار معظم الأصحاب إلى منع إطلاقه من حيث لم يرد في ذلك إذن صريح ، وإطلاق الألفاظ في الذات والصفات موقوف على إطلاق الشريعة .

ورد القاضي جوابه في «الهداية» فقال مرة : كما لم يرد في ذلك إطلاق ، لم يرد فيه أيضاً منع . ومن أصل القاضي أن المنع يتوقف على الشرع ، كما يتوقف التجويز عليه ، وكل ما لم يرد فيه منع في واحد منهما ، لم يحكم فيه بحظر ولا بإباحة ، وسنسط القول في ذلك في الصفات إن شاء الله .

وأما الذي ذكره في الصفات ، فقد روى عن عبد الله بن سعيد أنه قال : الله تعالى واحد بصفاته . وامتنع عن إطلاق القول بأن الصفات معدودة .

قال الأستاذ أبو إسحق : لم يرد عبد الله اتحاد وجود الذات والصفات ، فإن ذلك لا يستقيم إلا على أصليين : أحدهما : نفى الصفات ، كما صار إليه المعتزلة .

والثاني : إثبات الصفات والذات مع المصير إلى اتحادها بالوجود. وهذا نص
مذهب النصارى / فى الآب والإبن والروح ، وإنما أراد أحد معنيين : بأن ٢٠٩
الله تعالى واحد فى الإلهية ، ولا تعدد إلهيته بثبوت الصفات ، فالإله واحد وهو
موصوف بصفات الإلهية ، فهو أحد وجهى كلامه . ويجوز حمل كلامه على الامتناع
من لفظ العدد .

والذى يوضح ذلك : أنه نص فى كتبه فى غير موضع على أن الصفات ليست
موجودات ، فلا يظن به اتحاد وجود الذات والصفات .

قال القاضى ؛ أما وإن امتنعت من اطلاق القول بأن الله تعالى معدود مع
غيره ، فلا امتنع من اطلاق القول بأن صفاته معدودة ، وهى نهايته ، إن لم
تثبت اليبدين والعينين والوجه صفات ؛ فلا امتناع من عدّها . هذا ما
ارتضاه ، وهو الأصح ، فأعلمه . وفى الامتناع عنه من الإيهام ما ليس فى
النطق به ، فافهموه .

فصل

[فى معنى التوحيد]

فإن قال قائل ؛ قد ذكرت حقيقة الواحد ومعناه ، فما التوحيد ؟ وما
المعنى به ؟

قلنا : التوحيد لفظة مشتركة . فقد يراد بها فصل شيء من شيء ، وإفراده عنه
بعد انضمامه إليه ، فيقال للمفرق بين جوهرين : قد وجد كل واحد منهما . وقد يراد
بالتوحيد الإتيان بالفعل الواحد على التفريد . وقد يراد بالتوحيد اعتقاد الوحدانية ،
وهو مراد المتكلم بإطلاق هذه اللفظة . وقد يريدون بهذا الاخبار عن التوحيد
قولاً مع عدم الإطلاع على اعتقاد القائل ، وكل ما ذكرناه تعرض للعبارات ،
وتمهيد للمقدمات . والغرض من كتاب « التوحيد » إقامة الدلالة على وحدانية

الإله ، وأنه لا إله سواه . ونحن الآن نخوض في المقصد ، ونقيم الدلالة
الوحدانية ، ونوضح إستقامتها على أصول أهل الحق ، واضطرابها على
مذاهب مخالفين .

القول في الدلالة على الوحدانية

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة سلكوا طرقا عديدة في الدلالة على إثبات الوحدانية،
٢١٠ وسنأتى على جميعها إن شاء الله ، ونوضح السديد منها والمدخول .

والذى جرى الرسم بتقديمه دلائل التامع . ونحن نحركه إن شاء الله، ونوضح
بالأدلة أصوله ، ونقرر استقامته على أصول أهل الحق ، واضطرابه على أصول
مخالفينهم . فاما وجه التحرير فهو أن نقول : لو أثبتنا إلهين قديمين ، حين ،
قادرين ؛ وأراد أحدهما حركة جوهر في وقت معين ، وأراد الثانى سكونه فى ذلك
الوقت ، وقصد كل واحد منهما إلى تنفيذ مراده ، فلا يخلو : إما أن يقدر حصول
المرادين، وإلّا أن يقدر انتفاؤهما، وإلّا أن يقدر حصول أحدهما وانتفاء الآخر. فإن قدر
حصول المرادين، كان ذلك محالا، ولزم من تقديره تجويز اجتماع الضدين. وإن قدر
انتفاء المرادين ، كان ذلك محالا لاستحالة عرو الجوهر القابل للحركة والسكون
عنهما ، وقد قررنا فى صدر الكتاب استحالة ذلك . على أنه لو قدر امتناع المرادين ؛
لدل ذلك على نقص كل واحد من القديمين وخروجهما من الإلهية . وإن قدر
نفوذ لمراد أحدهما دون الثانى ، فالذى نفذ مراده الغالب ، والذى لم ينفذ
مراده مع قصده تنفيذه؛ هو الممنوع الضعيف المهيّن، والممنوع المنعوت بالنقص
لا يستوجب صفة الإلهية ، فهذا سبيل [تحرير] (١) الدلالة . ولكن الغرض منها
لا يتضح على البسط والتقدير إلا بتقديم أصول وتقريرها ، ونحن إن شاء الله
نذكر أصول هذه الدلالة أصلا (٢) أصلا إن شاء الله .

(٢) فى الأصل : أصل

(١) فى الأصل : تجويز

فن أصولها أن تعلوها أنا قدرنا قديمين ، قادرين ، مرئيين ، فيجوز تقدير اختلافهما في الإرادة .

ولو طالبنا مطالب فقال : بم تنكرون على من يزعم أنا نثبت قديمين ، ونمنع تصور اختلافهما ، ونصير إلى استحالة اختلاف إرادتي القديمين ، ونقول : يجب أن يريد كل واحد منهما ، ما يريده الآخر حتما واجبا ؟

فالجواب عن ذلك أن نقول : إذا انفرد كل واحد منهما بإرادته ، فعلوم أن إرادة كل واحد منهما صالحة لكل مراد ، يجوز كونه مسوغ / تقديره . ولو ٢١١ قدرنا انفراد أحدهما ، لصحت منه إرادة حركة الجوهر المقدس . ولو انفرد الثاني ، لصحت منه إرادة لسكون الجوهر المخصوص في الوقت المعين ، وهذا مالا سبيل إلى دفعه ، مع تقدير انفراد كل واحد منهما . فإذا قدر اجتماعهما ، فالذي يصح من كل واحد منهما إرادته . [ولو قدر منفرداً ، لا يخلو : إما أن يجوز تقدير إرادته مع تقدير الاجتماع ، وإما أن لا يجوز ذلك مع الاجتماع ؛ وإن جاز تقديره مع تقدير الانفراد .

فإن زعم المطالب أن ما تقدر في الانفراد يجوز أن يقدر في الاجتماع ، فقد سلم هذا الفصل ، واستبان تجويز إرادة أحدهما الحركة ، وإرادة الآخر السكون من الوقت الواحد ، من حيث جاز ذلك من كل واحد منهما لو قدر منفرداً .

ولو قال المطالب : يمتنع عند تقدير الاجتماع ، ما يجوز عند تقدير الانفراد .

قلنا : هذا محال من أوجه : أغربها : أن أحدهما إذا أراد تحريك جوهر في وقت معين مخصوص ، فقد قلتم يمتنع على الثاني إرادة السكون في هذا الوقت .

فيقال لكم : لا يخلو هذا الامتناع : إما أن يقال فيه تحقق لنفس أحد القديمين ، أو لإرادته ، أو لصفة أخرى من صفاته . وباطل أن يقال يمتنع على أحد القديمين

وجه من الإرادة لنفس القديم الآخر ، فإن نفس القديم الآخر لا تغلب إرادة القديم الثاني، وقد كانت إرادته، مع تقدير الانفراد، صالحة للوجه الذى فيه الكلام . وإنما صلحت له ، وصح ذلك الوجه منها، لنفس الإرادة وذاتها ، واستحال خروجها عن حقيقتها وقضية صفتها فى الوجوب والصحة بسبب نفس القديم الآخر . وإنما وضح أن صحة تعلق الإرادة بالوجه المخصوص، راجع إلى نفس الإرادة ، ونفسها ثابتة ، ولا يجوز تقدير ثبوت النفس مع انتفاء صفات النفس، ٢١٢ فإن فيه / قلب الحقائق . ولو جاز ذلك فى صفة واحدة من صفات الإرادة ؛ جاز ذلك فى سائرهما، حتى يقال : نفس أحد القديمين تسلب جميع صفات إرادة القديم الثانى مع ثبوت نفس الإرادة ، وهذا مبلغ من الجهل لا يرتضيه محقق . وبما يقرب ذلك أن أحكام النفس المتلقاة من المعانى القائمة بها ، إنما يعتبر فيها الاختصاص بنفس الموصوف ، وما لا يختص به ؛ لا يوجب له حكماً . ولهذا امتنع أن يتصف الشيء بكونه عالماً بعلم يقوم بغيره من حيث لم يختص ذلك العلم به على ما سنقرر ذلك فى الصفات إن شاء الله تعالى . فإذا وضح ذلك بنينا عليه ما نروم، فقائنا: نفس أحد القديمين لا تختص بنفس الثانى اختصاص قيام، فاستحال أن توجب له حكماً معنوياً ، وهو كونه مريداً لمراد معين مخصوص .

والذى يحقق ذلك: أن الذوات القائمة بأنفسها لا يوجب بعضها حكماً لبعض ، من حيث لم يقم بعضها ببعض . ولهذا استحال أن يوجب جوهر حكماً لجوهر من حيث لا يوجد أحدهما قائماً بالثانى ، ووضح ذلك يغنى عن الإطناب فيه ، فهذا لو قال الخصم : إن أحد القديمين يمنع الآخر عن وجه من الإرادة بنفسه .

ولو قال : إنه يمنع بإرادته ؛ لكان الكلام فى ذلك كالكلام فيما سبق . فإن إرادة أحد [القديمين] (١) قائمة به اختصاصاً يستحيل أن يؤثر فى الذات التى لم تقم بها ، كما يستحيل أن يريد مريد لإرادة تقوم بغيره ، فكذلك يستحيل أن يثبت

(١) مكتوبة . القديم

لذات حكم لإرادة تقوم بغيره . ويبطل ذلك أيضاً لما قدمناه من أن صحة ما ادعينا صحته، راجع إلى نفس الإرادة ، ويستحيل خروج الشيء عن صفة نفسه لإرادة تتعلق بغيره تعلق قيام .

والذى يوضح ذلك: أنه لو جاز تناقض حكى لإرادتين مع قيامهما بمحلين ؛ لجاز تضادهما على المحلين . فإذا امتنع التضاد لتعدد المحلين ، امتنع تناقض الحكمين بمثل ذلك / .

٢١٣

والذى يقرر ما قلناه: أن الإرادة إنما تؤثر في الحدوث كما سنقرر في أحكام الإرادة ، إن شاء الله عز وجل . فأنى يستقيم مع ذلك تأثير إحدى الإرادتين في قضية الإرادة الأخرى مع قدمهما ؟ فامتسبان بذلك قطع القول بأن الاجتماع لا يؤثر في قضية بغير الإرادة .

وإن قال الخصم : إنما امتنع ما قلنموه لصفة أخرى من صفات [أحد] (١) القديمين دون الآخر ، كان الرد عليه كما قلناه حرفاً حرفاً .

قال الأستاذ أبو إسحق : ما وجه الزائفون في التوحيد سؤالاً إلا وقدر تسليمه لازداد حجاج أهل الحق وضوحاً . ووجه تقرير ذلك في هذا السؤال: أن الذى نحاذره في إثبات القديمين تمانع في الفعلين . فإذا ادعى الخصم إمتناع قضية من قضايا الإرادة ، لولا الاجتماع ، لما امتنعت . فهذا أعظم ما نبغيه ، فإن [المنع] (٢) من قضية الصفة القديمة ، أعظم من المنع من قبيل الأفعال .

فإن قال قائل: هذا الذى قدمتموه يبطل عليكم ، وذلك أن الجوهرين إذا تماشا فيثبت لكل واحد منهما حكم التماس عند الاجتماع ، مع مصيركم إلى أن الجوهر إنما يماس ما يماسه لقيام المماسية به لا لقيام المماسية بالثاني ، ومع ذلك لا يجوز تقدير

(٢) في الأصل: المنع

(١) في الأصل: إحدى

قيام المماسه بالجواهر الفرد، فقد وضح مخالفة حكم الاجتماع حكم الانفراد، مع أنه لا يثبت الحكم عند الاجتماع إلا لقيام المعنى بذات الجوهر على الاختصاص .

وهذا الذى ذكره مردود من وجهين : أحدهما : أنما نعلم ببديهة العقل استحالة ثبوت المماسه من أحد الطرفين . ونعلم اضطراراً أن ما ماس شيئاً فقد ماسه ذلك الشيء ، وليس كذلك المريدان المتصفان بالإرادتين ، فإنه ليس من ضرورة إرادة أحدهما الشيء أن يريد الثانى ذلك الشيء . فقد وضح الفصل بين المسألتين قبل أن نخوض فى تحقيق النظر . وإنما ذلك لمعنى وهو أن الشيء المتعلق بغيره إنما يرتبط بمتعلقه . وإذا (١) / أراد أحد المريدين مراداً ، فإنما متعلق إرادته مراده لا المريد الثانى ، والتماس يتعلق بالمتماسين .

ثم نقول : لم تلزمونا أمراً معنوياً وإنما تشبثتم بنعت . وذلك أن أهل التحقيق قالوا : إذا تماس الجوهرا ن ؛ فقد قام بكل واحد منهما كون يخصه بحيزه وليس لواحد منهما حكم من كون الثانى ، فلو عدم أحد الجوهري ن واستقر الثانى فى حيزه ، وتابعت عليه الأكون حالا على حال ، فالكون الذى طرأ عليه بعد عدم المماسه ، مثل الكون الذى قام به عند التماس ؛ فقد قام به عند الانفراد ، ما قام به عند الاجتماع ، بيد أنه لا يسمى مماسه . فوضح بذلك رجوع ما أرموه إلى التسميات . وفى الفصل بقايا ن تشاجر فيها مع المعتزلة ، سنذكرها عند ذكرنا مطاعنا عليهم ومطاعنهم . فهذا أحد الأصول .

والأصل الثانى : أن يعلموا أن ما نبغيه من التمانع ، إنما يستقيم عند فرض الكلام فى المحل الواحد ، إذا غرضنا تصوير منع أحدهما الثانى مع إتحاد المحل ، فإنه إذا بطل فى المحل الواحد نفوذ المرادين للتضاد المعلوم بطلانه ضرورة ، واستحال انتفاء المرادين للعلم باستحالة خلو المحل عن الضدين ، لم يبق بعد ذلك إلا منع أحدهما الثانى . ولو فرضنا الكلام فى محلين ، لنفوذ المرادان من غير استحالة ، ولم يؤد ذلك إلى تمانع أصلا .

(١) فى الأصل : « إذا » مكررة

فإن قال قائل : هذا الذى قلتموه صحيح ، غير أنه باطل على موجب أصلكم ، وذلك أنكم قلتم : لا تتعاق قدرة القادر المحدث إلا بفعل فى محل قدرته ، ونفيتم التولد . ونحن نعلم أن القادرين المحدثين قد يمانعان ، وقد يمنع أحدهما الثانى ، بأن يقف فى جهة مخصوصة ، فيكون وقوفه فيها منعا لصاحبه من التحرك فى تلك الجهة ، فقد تصور التمانع ، مع أنها لا يجتمعان على فعلين مقدورين لهما فى محل واحد .

قلنا : لا تمناع إلا فى المحل الواحد . ولذلك قال أئمتنا : / لا يتصور التمانع ٢١٥ بين المحدثين ، ولا يتصور من أحدهما منع الثانى ، فقد وضح أن الذى ادعاه السائل ممنوع عندنا . وأما الذى تمثل به من وقوف الواقف فى الجهة ، ومنعه صاحبه من الحركة فيها فساقط ، فإن القدرة عندنا تقارن المقدور ، ولا قدرة للذى لا يتحرك فى تلك الجهة على الحركة . ولو خلق الله له القدرة ، لخلق الحركة معها ، فوضح اندفاع السؤال ، واستقصاؤه يتشبه بالتولد .

الأصل الثالث من أصول الدلالة : أن يعلم أن ما رمناه من تقدير التمانع يتوقف تجويزه على تصوير تناقض الإرادتين القسائمتين بالمريدين ، ولا يتحقق تقدير التمانع دون ذلك . وبياننا أنا لو صورنا من أحد القديمين تحريك جسم ، ولم نتصور من الثانى القصد إلى تسكينه فى وقت تحريكه ، لما كان ممنوعاً . فإن أحدهما إذا أراد التحريك ، والثانى وافقه فيما أراده ، ولم يرده ولم يكرهه ، أو ذهل عنه ، ولم يحاول الحركة ولا ضدها ، فلا يسمى ممنوعاً . وإنما الممنوع من يريد الشيء ويقصده ، فيصد عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده ، وهذا واضح لاخفاء به ، ولأجل ذلك يبعد تسمية الميت والجماد ممنوع ، من حيث لم يتحقق منه قصد وصد هم بالشيء ثم رد ، وهذا واضح فى جنبه الممنوع .

وقد قال الأئمة رضى الله عنهم : كما تتوقف صفة الممنوع على إرادته ، فكذلك تتوقف صفة المانع على إرادته ، إذ المنع يتعلق بمانع وممنوع ،

فإذا اقتضى أحد طرفيه إرادة ، اقتضاه (١) الثاني . وهذا قول القاضى فى « الهداية » .

لو قلت : صفة الممنوع إنما تفتقر إلى محض إرادته مع امتناع مراده ، ولا تفتقر إلى كون فاعل المنع مريداً للنع ، لكنت غير متعد . والصحيح ما قاله ، وهو واضح عند التأمل . وليس الغرض بهذا الأصل التشبث باطلاق لفظ فى جنبه ٢١٦ المانع ، وإنما المعنى المقصود ، والغرض المتبوع ، التعرض لجانب / الممنوع . فإن ضعفه إنما يتبين بأن يريد فـُيـرِدَّ ، أو يقصد فيصد ، ولولا إرادته لما استبان ضعفه ، فافهموه ترشدوا .

الأصل الرابع من أصل الدلالة : أن تعلموا أن الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تثبيت حال واحد من القديمين مختصاً بحكم الإرادة ، تحقيقاً على وجه يصح الاختصاص عليه . ومن امتنع عليه ذلك ، لم يستقم له فصل التمانع . وإيضاح ذلك أنا لو قدرنا قديمين ، لقدرنا كل واحد منهما مريداً بإرادة قديمة قائمة بذاته على الاختصاص ، فصح لذلك اختلافهما فى الإرادة ، ويترتب على صحة الاختلاف التمانع .

والمعتزلة افترقت مذاهبها فى الإرادة ، ولا يستتب على مذهب من مذاهبهم ما رمناه . وذلك أن الأكثرين منهم صاروا إلى أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة . ثم لما قيل لهم : يستحيل قياس الحوادث بذات الرب ، زعموا أنا ثبتت إرادة حادثة لا فى محل ، ثم ألزموا بعد ذلك أن يصرفوا حكم تلك الإرادة إلى كل مريد من حيث لا اختصاص لها بشيء من الذوات ، فحاولوا من ذلك انفصالاً ، وقالوا : يختص حكم الإرادة التى فى غير محل بوجود قائم بنفسه فى غير جهة ، فنقض ذلك عليهم بالفناء . فإنهم زعموا أن فناء الجواهر معنى يخلقه الله تعالى لا فى محل تفنى به الجواهر . فألزموا أن يقولوا : يختص مقتضى الفناء بوجود فى غير جهة ، وهذا يجرهم إلى تجويز عدم القديم ، وسنبسط القول فى ذلك فى كتاب « الفناء والبقاء » .

على أنا نمود إلى غرضنا من التمانع ونقول : لو قدر قديمين لا جهة لواحد منهما والإرادة لا في محل ، فينبغي أن يكونا جميعاً مرادين بها من حيث لا اختصاص لها بواحد منهما . فإن راموا عن ذلك انفصالاً وقالوا : يختص بالانصاف بالإرادة فاعلمها ، كان ذلك باطلاً . فإن المرید لو أتمف بحكم الإرادة لفعله لها ، لوجب أن يكون الرب مریداً بالإرادة التي يیدعها في محل . ٢١٧

والذي يوضح ذلك : أن كونه متكلماً لما رجع إلى صفات الفعل على أصول المعتزلة ، قالوا على طردها : لا يفعل الله كلاماً إلا وهو متكلم به ، فهذا مذهب البصريين . أما البغداديون^(١) من المعتزلة فقد أربوا على إخوانهم ، فأنكروا الإرادة جملة ، وقالوا : إذا ذكرت الإرادة في فعل الله فهي عين فعله ، وإذا ذكرت في أفعال العباد فهي أمر الله بها ، فلا مطمع لهؤلاء في دلالة التمانع المثبتة على القصد والرد . وما استدل أحد من البغداديين بدلالة التمانع ، وإنما توصلوا على زعمهم إلى التوحيد بطرق ذكروها ، وسندكرها وننقضها إن شاء الله عز وجل .

الأصل الخامس : أن تعلموا أنا إذا قدرنا قديمين فلا نثبت لواحد منهما قدرة توجب مقدورها لا محالة ، وكذلك لا نسير إلى أن إرادة كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها بالمراد . وذلك أنا لو سلطنا هذه الطريقة ، وصرنا إلى أن مقدور كل واحد منهما يجب وجوده ، فلا نسلم طرد دلالة التمانع مع ذلك . وذلك أنا إذا قلنا : تحريك الجسم مقدور لأحدهما ، وتسكينه مقدور للثاني ، وأحدهما يريد التحريك والثاني يريد التسكين ، فلو قلنا بوجوب نفوذ مراديهما لما كان ذلك ممانعاً ؛ بل تجويزاً لاجتماع الضدين ، وهو مستحيل لا شك فيه .

ولكن لو سلطنا هذا المسلك ، كان ذلك حيداً مناعن دليل التمانع ، وتشبهاً بطريقة أخرى في الدلالة . وإنما عظم تناقض المتكلمين في دلالة التمانع من أنها هي

(١) في الأصل : البغداديين .

الدلالة المنصوص عليها في كتاب الله . فخرج مما قلناه أنا إذا قدرنا قديمين وتمسكنا بطريقة التمايز ؛ لزمنا القطع بأن كل إرادة لكل قديم لا توجب مرادها ، وليس المعنى بما نطلقه في خلال الكلام من الإيجاب ؛ إيجاب العلة معلولها ، وإنما مرادنا بذلك ثبوت وجود المراد لا محالة .

٢١٨ فإن قال قائل : كيف يستقيم ما ذكرتموه على أصلكم ، ومصيركم إلى أن الإله لا يريد كون شيء إلا بكون كما تريد ؟ وزعمتم أنه يجب وجود مراداته على قضية إرادته ، فكيف يستقيم مع ذلك المصير إلى أن الإرادة لا تتضمن وجود المراد ؟

قلنا : هذه زلة من السائل وتحريف منه المذهب ، وذلك أنا نقول : إنما يجب نفوذ إرادة الإله لوجوب إيجاده . فلو قدرنا قديمين ، لم يجب نفوذ إرادة كل واحد منهما ، بل يلزم نفوذ إرادة أحدهما ، وقصور الثاني عن موجب الإرادة ، فالتنبية يدل على قصور أحد القديمين لا محالة ، ولا يتصور مع اعتقاد القديمين اعتقاد نفوذ مراديهما .

فإن قال قائل : من أصلكم أن القادر لا يجوز أن يكون ممنوعاً عن مقدوره ، وأقصى غرضكم في هذا الأصل أن تثبتوا أن قدرة واحد منهما لا توجب مقدورها ، حتى إذا ثبت لكم ذلك ، بنيتم عليه تصور منع أحد القادرين عن مقدوره . ويلزم من ذلك — على زعمكم — ثبوت نقص الممنوع وضعفه . وقد بان إحالةكم كون القادر ممنوعاً .

فالجواب عن ذلك أن نقول : يمتنع عندنا محدث قادر ممنوع عن مقدوره ، بناء على أصلنا في وجوب مقارنة المقدور بالقدرة الحادثة للقدرة ، فو ثبتنا قادراً شاهداً على امتناع مقدوره ؛ لزمنا تجويز تقدم القدرة الحادثة على مقدورها . ولو قدرنا قديماً ، قادراً ، لم يمتنع أن يمنع عن مقدوره تارة ، ولا يمنع عنه أخرى ، إذ لا يجب مقارنة مقدور القديم قدرته ؛ بل يجب تقدم القدرة على

المقدور حتى قال القاضي : لو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، ولم نمنع بقاء القدرة الحادثة ، فيجوز على ذلك تقدم القدرة على المقدور ، ولا نمنع أن يكون المشهود على هيئة القاعدين قادراً على القيام ، ممنوعاً منه ، فافهموا ذلك .

الأصل السادس : أن الذي قدرناه بين القديمين من المنع لو تحقق ، لدل وجود المنع على ضعف الممنوع ، ولو لم يقع ما قلناه ، ولكن [لو] جاز وقوعه / لدل ٢١٩ جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه من ضعف من تقدر ممنوعاً .

والذي يوضح ذلك : أن قياس الحوادث لما دل على حدث الذات التي قامت الحوادث بها ؛ فيدل تجويز القيام على ما يدل عليه نفس القيام لو تحقق .

والصائر إلى أن الحوادث قامت بذات الرب ، يلزمه من دلالة الحدث ما يلزم الذي يقول إنها لم تقم به ، ويجوز قيامها به ، وكذلك القول في جملة ما يستحيل على الإله ، فتجويزها كتحقيقها . فإنه لما استحال كونه عاجزاً ، جاهلاً ، ساهياً ، فيتنزل واعف الإله بهذه الصفات كمجوزها عليه ، وإن لم يصفه بها ثبوتاً وتحقيقاً .

والذي يكشف الحق في ذلك أن الإله كما يستحيل أن يكون ممنوعاً مصدوداً عن مراده تحقيقاً ، يستحيل أن يكون ذلك جائزاً (١) فيه . ولو أثبتنا قدرة على المنع ؛ لزم كون المنع مقدوراً إذ لا تتعلق القدرة إلا بجائز ، وغرضنا في تمهيد هذا الأصل دفع سؤال الزائعين . وذلك أنهم قالوا : هم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ولكنهما يتفقان في جملة المرادات ولا يتحقق بينهما اختلاف ، فيؤدي الاختلاف إلى ما أحلتموه ؟

ومبيل الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ادعيتموه من اتفاقهما واجب حتى لا يجوز تقدير خلافه ، أم هو جائز ؟

(١) في الأصل . جائز .

فإن زعموا أن اتفاقهما واجب ، ولا يجوز تقدير اختلافهما ، فقد أوضحنا بطلان ذلك في أول أصل من الأصول .

وإن زعموا أن اتفاقهما لا يجب ، بل يثبت جوازاً ، فسيل الكلام على هؤلاء ما ذكرناه الآن من أن تجويز المنع في الدلالة على الضعف كتحقيق المنع .

قال القاضي : والذي ذكرناه مستقل بنفسه ، مستغن عن الاستشهاد بتقدير منع في الشاهد . وقد ذكر بعض أئمتنا في ذلك استشهاداً ، فقال : إذا نظرنا إلى باطش سوى ، ذي مرّة قوى ، ونظرنا إلى نحيف مبهين ، ضعيف غير متين ، ورجعنا إلى ٢٢ . العقول ، وقسدرنا بينهما تنازعا / وعلينا أن الذي قدرناه لو كان ؛ لكان الأبدي غالباً ، والضعيف مغلوباً . ثم لا تتوقف معرفة ذلك على الوقوع ، بل تعلم دونه . فإن من يشاهد ليشأه صوراً يتناور أرنباً ضعيفاً ، علم ضعف الأرنب وقوة الليث ، وإن لم يتفق تشارهما .

قال القاضي : في الاستشهاد بذلك نظر على أصول أهل الحق ، فإنهم يمنعون التولد ، والقول به ، ويحيون أن يفعل محدث وإن تنامت مرته ، وتكاملت مُدَّتُهُ ، فعلا في غير محل قدرته ، فلا يتصور تمنع بين محدثين أصلاً ؛ بل من أقدره الله وجد مع قدرته مقدورها . وإنما يستشهد بهذه الأمثلة القائمين بالتولد ، فلا ينبغي أن نساوهم فيما اختصوا به .

وإن أردت تقرير الاستشهاد قراره ، فالوجه فيه أن نقول : لو سيق ناظر إلى اعتقاد صحة التولد غلطاً ، فعلم مع تقدير هذا الاعتقاد كما قلناه ، وهذا واضح لمن تأمله .

فإن قال قائل : بل هذا الذي ذكرتموه يبطل عليكم بأصلين : أحدهما : أنكم قلتم : لو ظهرت المعجزة على وفق دعوى الحادث ، لاقضى ظهورها بطلان وجه دلالتها على صدق الصادق . ثم زعمتم أن الباري سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على

إظهار المعجزة على أيدي الكذابين ، فلزم على طرد ما قدمتموه أن تقولوا : جواز القدرة على إظهار المعجزة على أيدي الكذابين ، يدل على بطلان وجه دلالة المعجزة على صدق الصادقين كنفس الوقوع جرياً ، على ما مهدتموه من تنزيال جواز وقوع الشيء بمنزلة وقوعه .

والأصل الثاني خلاف المعلوم ، فإنه مقدور لله تعالى ، وإن كان لا يقع . فإذا علم الله تعالى أن السموات لا تنفطر في وقتنا ، ففسد قلتم إن الله تعالى قادر على تصديعها وتفطيرها ، وإن علم خلاف ذلك . ثم لو وقع خلاف المعلوم ، لدل على انقلاب العلم جهلاً لجواز وقوعه ، وكونه مقدوراً لا يدل على ذلك كنفس الوقوع .

الجواب / أن نقول : أما المعجزة فيطول تتبع حقائقها ومواقفها ، ومنستقصى ٢٢١ القول فيها في موضعها إن شاء الله . غير أنا نذكر ما يقع به الانفصال عن السؤال فنقول : من آيات الأنبياء قلب العصا ، وخلق البحر ، وإحياء الموتى ، وتعجيز الخلائق عن معارضة كلامهم بمثله وشكله ، والرب تعالى موصوف بالقدرة على جميع ذلك عموماً . وهذه الأجناس من قبيل مقدورات الإله ، فلا نستنكر كون قلب العصا مقدوراً ، ولكن لو وافق ذلك دعوى مدعى ؛ لم يكن ذلك المدعى إلا صادقاً .

فإن لح السائل وقال : ظهور المعجزة على وفق دعوى الكاذب ، هل يستحيل ؟

قلنا : ذلك مستحيل ، فخلق الكذب على حياله ، لا استحالة فيه ، وقلب العصا على انفراده ، لا استحالة فيه ، وهذا كما نقول : خلق السواد في الجوهر مقدوراً للإله ، وكذلك خلق ضده ، والجمع بينهما محال ، وإن كان كل واحد منهما مقدوراً . فاستبان بذلك أن ما يدل على إبطال المعجزة ؛ لا يجوز وقوعه . وقد أثبتنا جواز وقوع التنازع بين القديمين ، فاستبان انفصالنا عن السؤال . وبقریب من ذلك نفصل

على خلاف المعلوم فنقول : المعنى بقولنا : إن خلاف المعلوم مقدوراً ، أنه من جنس ما يقدر عليه ، وليس يمتنع حدوثه لو وصف يرجع إلى ذاته وجنسه ، فهو مقدور على هذا المعنى ، ولو وقع لكان الله عالماً بوقوعه . ولا بعد في تقدير ذلك لفظاً كما قال تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » (١) . فأخبر عن تقدير ردهم مع علمه بأنهم لا يردون . والمعنى لبسط القول في هذه الملة ، فإنها من دقائق أحكام القدر . ولكن الذى نبغيه فى الانفصال أن نقول :

يستحيل وقوع شيء ؛ والله تعالى غير عالم به ، فهذا عندنا من المحالات ، ولو وقع لكان الله عالماً به ، فقولوا على طرد ذلك : إن المنع لو وقع ، لم يدل على الضعف ، كما قلنا : إن ما يقع من المقدورات / فالله تعالى عالم بها لا محالة . وإن قدر غير معلوم ، لا يجوز أن يقع غير معلوم ، ففقد ذلك أن نقول : لا يجوز أن يقع المنع . ولهم على ما قلناه سؤال ، وهذا أقصى الإمكان وقصاراه في القدر ، وذلك أنهم قالوا : إن جاز لكم أن تقولوا : خلاف المعلوم مقدور ولا يقع إلا معلوم ، ولو قدر غير معلوم لكان محالاً ، جاز لنا أن نقول : اختلاف القديمين ممكن ، جائز ، ولكنه لا يقع ، ولو وقع كان اتفاقاً ، ولم يكن اختلافاً ، وهذا من أهم أسئلتهم ، فاعتنوا بفهم الجواب عنه . وسيله أن نقول :

إذا فرضنا الكلام في قادر ، مخترع ، واحد ، وقد قامت عندنا الأدلة القاطعة على أن كل ما يقع من أفعاله يجب أن يكون عالماً بها ، فلو قلنا : يقع خلاف معلومه غير معلوم له ، لدل وقوعه على كونه معلوماً لمخترعه ، وهو غير معلوم له ، فتجتمع فيه صفتان متناقضتان . ويلزم أن يكون معلوماً غير معلوم للقادر الواحد ، وهذا غاية التناقض ، فأحلنا لذلك وقوع شيء غير معلوم لمخترعه والذات ذات واحدة .

وإذا فرضنا الكلام في قديمين ، فلا يجب لأحدهما حكم من إرادة الثاني ، فإنهما ذاتان قديمتان ، فلا يجب لأحدهما حكم من إرادة الثاني ، فإنهما ذاتان مريدان بإرادتين ، ولا يثبت التناقض بين ذاتين ؛ فلا يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً للآخر ؛ بل يستحيل أن يقع مراد أحدهما مكروهاً له بعينه ، كما يستحيل أن يقع الشيء معلوماً له غير معلوم له . فلا يستقيم لهم في القديمين المقدرين ما قلناه في القديم الواحد من التناقض . فإن عادوا ومنعوا اختلاف القديمين في قضيتي إرادتهما وجوباً ، نقاننا الكلام إلى الأصل الأول على ما سبق ووضح .

الأصل السابع من أصل دلالة التمانع : أن نعلم أن التمانع يرجع إلى الأفعال المتضادة دون ذاتي القدمين وصفاتهما . وإيضاح ذلك أننا إذا قدرنا / أحدهما ٢٢٣ ممنوعاً عن بعض ما يريده ، لم يخل : إما أن يكون ممنوعاً بذات الثاني ، أو بصفة ذاته . وباطل أن يكون ممنوعاً بذات الثاني . فإن ذات أحد القديمين لا تؤثر في ذات الثاني ، ولا تغير صفته في وجوب ولا جواز ، إذ لا تختص إحدى الذاتين بالأخرى ، ولو كانت ذات أحدهما ممنوعاً للآخر من فعله ، لكانت ذاته ممنوعاً لنفسه من فعل نفسه ، فإن الذاتين مستويتان (١) في القدم ، وصفات النفس .

والذي يوضح ذلك : أننا نعلم بضرورة العقل أن أحدهما لو وافق الثاني على مراده ، ولم يمنعه منه ، لنفد مراده ، والذات ذات في الحالتين . فلو وقع المنع بها ، لوقع منع الموافقة والمخالفة . والذي يحقق ذلك شاهداً — مع تقدير القول بالتولد، والسبق إليه اعتقاداً — أن من نظر إلى آبدقوى ونحييف ضعيف ، واعتقد أن القوى يمنع الضعيف من تحريك يده لو ضغطها وربطها ، فلا يقع المنع لمجرد ذات القوى حتى يقصد المنع ويمنع . فوضح أن المنع لا يرجع إلى ذات القديم . وبمثل ذلك نعلم أن المنع لا يرجع إلى إرادة أحد القديمين ما لم يفعل ممنوعاً . فإن إرادة

(١) في الأصل : مستويتين

أحدهما صفة مختصة بذاته ، لا توجب للثاني حكماً ، كما لا توجب ذاته لذاته حكماً .

والذى يوضح ذلك أن الآبد لو أراد ضغط الضعيف ومنعه من المشى لم يمتنع على الضعيف المشى بنفس إرادة القوى ، بل إن فعل ضغطاً كان ذلك منعاً حينئذ على القول بالتولد والسبق إلى اعتقاده . فاستبان أن المنع لا يتحقق بالذاتين ولا بصفاتهما ، وإنما يتحقق المنع بالفعل . فإذا فعل أحد القديمين حركة في جوهر ، كانت الحركة منعاً الآخر من فعل السكون في وقت الحركة ، فيرجع التمانع إلى الفعل ، والفعلان المتمانعان هما الضدان المتناقضان . وما يوضح ذلك ويكشفه ، أنا لو حققنا تمانعاً بين (١) الذاتين من غير فعل ، لرجع القول في التمانع إلى العدم المحض ، إذ لم يوجد من واحد منهما فعل ، ولا تتحقق ممانعة العدم العدم ، ٢٢٤ ولا ممانعة العدم الوجود / إذ العدم نفي محض لا اقتضاء له ولا أثر له . فانحصر المنع في الفعل الموجود .

فإذا أحطت بهذه المقدمة علماً ، فاعلم بعدها أنه لا يتصور على أصولنا وجود المنع من كل واحد من القديمين حتى يكونا متمانعين ، فإننا أوضحنا أن المنعين هما الضدان ، ولا يتصور وجود الضدين في تصور تمانع القديمين ؛ بل يتصور من أحدهما منع الآخر . فأما أن نتصور من كل واحد منهما منع الآخر ، فحال إذ يلزم منه اجتماع الضدين . ثم لو اجتمعا ، لبطل التمانع إذا نفذ مراد كل واحد منهما ، فلم يستند القائل بثبوت القديمين إلا [إلى] تجويز اجتماع الضدين مع إبطال التمانع من الجانبين ، ففي روم تمانعهما لإبطال تمانعهما ، وليس كذلك لو جوزنا منع أحدهما الثاني .

ولو مدت إلينا المعتزلة أعناقها في هذا الفصل ، وزعمت أن التمانع الحقيقي يتصور عندنا ، وفرضوا ذلك في جسم بين حادثين مستديرين في المرة والقوة ، فإذا تجاوزاه ، وقف الجسم ولم ينجر ، ولم ينجذب في جهة واحد منهما ، إذ قد فعل كل

واحد منهما اعتماداً يوازى ما فعله الآخر ، فلما تماثل الاعتمادان ، لم ينجذب الجسم ودل على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : ولو قدرنا قديمين لصورنا بينهما مثل ذلك ، ثم ليس في تصوير تماضع القديمين بالاعتمادين ، لإبطال الدلالة على تناهى مقدور كل واحد منهما .

قالوا : فقد استقام لنا التماضع ، ولم يستقيم لكم .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها أن نقول : بنيتم ذلك على القول بالتولد وأنتم منازعون فيه ، فبينوا ما بنيتم عليه ، ثم ابنوا ما بدا لكم .

والجواب الآخر أن نقول : ما صار إليه الدهماء من المعتزلة استحالة وقوع الفعل من القديم متولداً [أ] ، فإنهم وإن أجازوا التولد [أ] في أفعال المحدثين لم يجوزوه في أفعال الله تعالى ، وأنه لا يقع متولداً ، فلا يصح أن يقع مقدوراً ، كما لا يصح أن يقع مقدوراً ما يصح أن يقع متولداً ، وأفعال الباري تقع مقدورة فلا يجوز وقوعها متولدة ، فلم ينفعهم تصوير التولد شاهداً مع امتناعه غائباً / ٢٢٥

والوجه الآخر من الجواب أن نقول : القديمان متماثلان عندكم من حيث اشتراكهما في أخص الأوصاف ، والمشتراك في الأخص قادران لأنفسهما عندهم ، فيجب أن يكون كل واحد منهما قادراً على كل مقدور ، ويلزم من ذلك أن يكون الاعتمادان جميعاً مقدورين لكل واحد منهما ، فلا يستقيم مع ذلك انفراد كل أصل واحد منهما بمقدور يمانع به الثاني ، فقد استبان بطلان ذلك على أصلهم .

فإن قال قائل : فلم أطلقتم أنتم التماضع ؟

قلنا : رمنا بإطلاقه أن ما من واحد منها إلا ويجوز تقديره مانعاً أو بمنوعاً على البدل ، فلما استويا في تقديرنا ، ولم نخصص أحدهما بكونه مانعاً أو بمنوعاً ، أطلقنا لفظ التماضع .

فاعلموا — وفقكم الله — أن العرض إن [لم] ^(١) يخرج عن المشع واقتضائه ضعف الممنوع ، فإنه المقصود من الدلالة . فأما تصوير المنع من كل جانب فليس بمقصود ، فاعلموه .

الأصل الثامن : أن أحدهما لو نفذ مراده ، ولم ينفذ مراد الثاني مع قصده إلى تنفيذه فيدل ذلك على ضعفه .

قال شيخنا رضى الله عنه : وهذا معلوم ضرورة ، فإنهما إذا امتنويا في الإرادة وتحرير القصد ، ثم ثبت مراد أحدهما ، فلا يكون ذلك إلا لاستعلائه وضعف الثاني ، فهذه دلالة التمازح بأصولها وأركانها ، لم تغادر فيها معنى مطلوباً نقدر على إيرادها . وبقي علينا من كتاب « التوحيد » ثلاث فصول ، يشتمل أحدها على مطاعن المعتزلة علينا ، ومطاعننا عليهم . ويشتمل الثاني على مساوئ سبيل من الأدلة سوى التمازح في إثبات الوحدة ؛ ونذكر في الفصل ما يسمح ويطلب مما تمسك به المعتزلة ، لما أيقنوا ببطالان دلالة التمازح على أصلهم . والفصل الثالث يشتمل على إقامة الدلالة على نفي القديم ، العاجز ، المتناهي ، المقدور .

الفصل الأول في المطاعن

فنبداً فيه بذكر مناقضات المعتزلة الدالة على فساد دلالة التمازح على أصلهم .
فما يصددهم عن دلالة التمازح لإثباتهم الإرادة للقديم لا في محل ، فإذا ثبتت الإرادة كذلك / لم تكن مختصة بأحدهما دون الثاني ، من حيث لم تحتصم بواحدة من الذاتين . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً . فليست أميتقنوا لزوم السؤال ؛ حاولوا

(١) في الأصل : لا .

دفعاً ، وقالوا : نحن نفرض التمانع في إرادة أحدهما وكراهة الآخر ، ولا نفرضه في الحركة والسكون . فإذا خلق الله إرادة لحركة ، امتنع على الثاني خلق كراهته لتلك الحركة ، فقد تحقق التمانع بين الإرادة والكراهية وإن لم يتحقق بين المرادين .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتموه ، لا يدفع عنكم السؤال ، ولا يوضح الانفصال ، وذلك أنكم قلتم : إذا خلق أحدهما إرادة لشيء ، فيمتنع على الثاني خلق كراهته لذلك الشيء بعينه ، وإنما الذي لزمكم في المراد ابتداء يرجع إلى إيضاح عجزكم عن تصدير اختلاف القديمين في الإرادة حتى إذا تصور اختلافهما ، تركب عليه تمنعهما ، فإذا رمت نقل التمانع إلى الإرادة ، ومن قضية أصاكم أن الإرادة لا تراد ، وكذلك الكراهية ، فما لا يتصور فيه أصل الإرادة ، فكيف يتصور فيه الاختلاف في القصد ؟ وكيف يطمع من لم يجد جواباً فيما تصور فيه أصل الإرادة عن ما أزم من عدم تصور الاختلاف أن يفرض الاختلاف فيما لا يتصور فيه أصل الإرادة ؟ وهذا لا مخلص لهم منه .

فإن قالوا : الإرادة وإن لم تكن مرادة ، فتقوم الداعية إليها مقام إرادتها ، وتحقق من كل قديم داعية إلى إرادة وكراهية .

الجواب عن ذلك من أوجه يترتب جميعها على معرفة الدواعي والصوارف على أصول المعتزلة ، ولهم فيها تفصيلات سنستقصيها في خلق الأعمال إن شاء الله تعالى . ولكن القدر الذي ينبغي أن نلتمه له في هذا الموضع ، أن نعلم أن محمول قولهم في الدواعي والصوارف يرجع إلى العلم ، وإيضاح ذلك بالمثال : أن الحكيم إذا علم قبح شيء ، وعلم استغناؤه عنه ، وكان عليه داعياً إلى الانكفاف عن القبيح ، صارفاً له عنه ، ومن علم حسن الشيء ، وقبح تركه ، وارتفاع الموانع / من فعله ؛ كان ٢٢٧ ذلك داعياً له إلى فعل الحسن . فإذا وضح مرادهم على الجملة في الدواعي والصوارف ، عدنا بعده إلى وجوه الجواب .

فمن أسدّ الأجوبة أن نقول : لو وقع الاكتفاء في الإرادة بالدواعى ؛ لوقع الاكتفاء بها (١) في المراد ، كما صار إليه السكبي ومتبعوه . ولئن جاز وقوع الإرادة غير مفتقرة إلى إرادة ، جاز وقوعها غير مفتقرة إلى الداعى ، وهذا مالا مخلص لهم منه . ثم لو كان فيما ذكره من الدواعى معتصم ، كان من حقهم أن يقرروه في المراد ولا ينتقلوا إلى فرض الكلام في الإرادة ، وهذا خبط ظاهر .

ثم نقول لهم : قد ألزمتكم عدم اختصاص الإرادة بأحد القديمين من حيث كانت في غير محل والتزمتوها قهراً . وإن عدتم إلى المناقشة في الإلزام عدنا لكم . فإذا وضح ذلك لزم منه أن يقال : إذا ثبتت الإرادة في غير محل ، فكل واحد منهما يريد بها ، وإذا كان كل واحد منهما يريد بها ، فكيف ثبتت الداعية إلى الكراهية مع ثبوت الإرادة والاتصاف بها ، والإلزام في القديمين اللذين لا يتصفان إلا بإرادة ما يحسن وإذا لزم اجتماعهما في إرادة حسن مع العلم بحسنه ، لم يتصور داعية في الكراهية . ثم لو صورت الكراهية [لكتناً] جميعاً كارهين بها . ووجه الإلزام في الكراهية كوجه الإلزام في الإرادة .

وبما يوضح ما قلناه أن نقول : حسن الإرادة والكراهية يتلقى من حسن المراد ، فما حسن في نفسه ، حسنت إرادته . ثم قد يتصور أن يكون الشيء وضده مستويين في حكم المصلحة واللفظ والوقوع على صفة الحسن ، إذ لا امتنكار في أن يقع في معلوم الله سبحانه وتعالى أنه لو حرك جسماً لكان ذلك في المصلحة كتسكينه . فإذا وضح تساويهما من غير ترجيح بأحدهما على الآخر في قضية المصلحة ، فيستوى دعاء العلم إلى كل واحد منهما ، ولا يقع أحدهما بالداعية حتى يعتضد بالإرادة . ٢٢٨ فإذا ثبت ذلك ، فرضنا على خصومنا إرادة وكراهية فيما يستوى فعله / وضده في اللطف والمصلحة ، فلا تترجح إحدى الداعيتين على الأخرى أصلاً ، فكيف تستقيم مع ذلك إحالة وقوع الإرادة على الدواعى عند ضيق المسلك في الإرادة ؟ فإن رجعوا إلى الانصاف وقالوا : الإرادة تقع من غير إرادة ولا داعية ، فقد أفصحوا

(١) في الأصل : .

يبطلان ما عولوا عليه في الجواب من ذكر الدواعي وإحلالها محل الاختلاف في
القصد والارادة .

فإذا قال قائل منهم: إن هذا الذي قلتموه ليس يلزم . وذلك أن الارادة في غير
محل ، وإن لزم أن يتصف بها القديمان ، فإنما ندعوا الاتصاف بها إلى محاولة
المقدور . فأما محاولة مقدور الغير عند الاتصاف بالارادة له فلا تصح . ويخرج
من ذلك أنا — وإن التزمنا كون كل واحد منهما مريداً — فإنما يحاول كل واحد
منهما مقدوره ، وهذا الذي ذكروه تلبس لا محصل له . وإيجاب القول فيه أنه
إذا ثبت أن أحدهما يريد مراد الثاني ، فكيف يتصور منه ، مع إرادته لمراد
الثاني ، أن يريد ضده ، وقد علمنا ضرورة استحالة الاتصاف بإرادة الشيء ،
وإرادة ضده مع العلم بتضادهما . فلم ينفهم ما قالوا من اختصاص كل واحد منهما
بمقدوره ، وهذا واضح لا خفاء به .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أن الارادة المخالفة في غير محل تختص
بفاعل الإرادة بصفة هي في نفسها عليها توجب تلك لصفة اختصاصها بفاعلها
دون من لم يفعلها ؟ قلنا : هذا لا يغنيكم عما أريد بكم لوجهين :

أحدهما : أنكم قلتم : يستحيل أن يخلق الله تعالى جزءاً من الفناء مختصاً ببعض
الجواهر ؛ بل أوجبتم عدم جميع الجواهر دفعة واحدة ، فلا يجوز تقدير فناء على
صفة ، توجب له تلك الصفة الإختصاص ببعض الجواهر . ولما روجعتم في ذلك
وطولبتم بإيضاحه بالدليل ، لم ترجعوا في وجوب افتضاء عدم جميع الجواهر إلا
إلى قولكم إن الفناء ، إذا كان في غير محل ، لم يجوز اختصاصه لا لنفسه ولا لصفة
من صفاته ، فهلا قلتم إن الإرادة إذا كانت / في غير محل لا تختص بأحد القديمين ٢٣٩
لا لنفسهما ولا لصفة ؟

وهذا الذي ذكروه رد معاروم للجهول ، فإن كون الإرادة في غير محل ، وعدم
اختصاصها ، معاروم عندهم . فلا معنى لإحالة الإختصاص على إدعاء صفة بجهولة

لا يمكن إيضاحها وكشفها . ولو ساغ إدعاء الصفات المجهولة من غير أن تعلم ضرورة ، أو تدل عليها دلالة ، لساغ مثل ذلك في جملة الصفات حق يقول القائل : العلم لا يوجب كون الواحد منا عالماً ، وإنما يجب ذلك لصفة مع العلم تقارن العلم ، وهذا باب من الجهالة لا مطمع لفتحه في رده ، فاستبان بما قلناه بطلان دلالة التمانع على أصول هؤلاء .

وما يبطل دلالة التمانع على أصولهم أن نقول : من أعظم أركان دلالة التمانع أن مادل عليه وقوع المنع من الضعف في الممنوع ، دل عليه جواز القدرة على المنع ، ولا تندفع أعظم أسئلة الشنوية إلا بذلك . وذلك أنهم قالوا : نشب قديمين لا يقع بينهما اختلاف . وسبيل الجواب أن نقول : جواز الاختلاف في الدلالة على النقص كوقوعه ، وهذا لا يستقيم على أصل المعتزلة ، وذلك أنهم قالوا : لا يقع الظلم إلا من جاهل بقبحه ، أو محتاج إلى فعله ، ثم قالوا : لا يقع من الله الظلم وهو قادر عليه ، ولو وقع الظلم ، لدل على حدثه . فوقع الظلم يدل على الحدث ، والقدرة عليه لا تدل على الحدث . فبم تنكرون على من يزعم أن وقوع الاختلاف يدل على النقص ، والقدرة عليه لا تدل عليه ؟

ويتضح ذلك بأن نقول : كل مقدور جائز الوقوع ، إذ ما لا يجوز وقوعه ، لا يوصف بكونه مقدوراً على قضية أصلهم ، إذ لو لم يكن كذلك ، لكانت المحالات مقدورة .

فإذا قالوا : الظلم مقدور لله ، فقد قالوا بجواز وقوعه ، وفيه تصريح بجواز وقوع ما يدل على حدثه .

واعلموا أن كافة المعتزلة صاروا إلى أن الظلم مقدور للإله إلا النظام ، فإنه منزع كون الظلم مقدوراً ، وكفره لذلك كافة المعتزلة ، وتبرأوا منه ، لأن الظلم يرجع إلى ضرر محض . والمصير إلى / أن الله تعالى لا يقدر أن يخلق ضرراً قول بتناهي مقدوراته ، ومنسبسط القول في التعديل والتجوير ، إن شاء الله .

وإن راموا انفصالا بما ألزموه ، وقالوا : إنما يجوز وقوع الظلم عن يجوز
خروجه عن كونه عالماً ، مستغنياً عن فعله ، والرب تعالى ثبت له صفة
العلم والاستغناء .

وهذا الذى ذكروه استخبار منهم بخبط النظام ، وتنبذ منهم لمعتقده ،
ويتضح غرضنا بأن نقول : أيجوز وقوع الظلم من القديم أم لا ؟

فإن قالوا : يجوز ، فقد أبطلوا ما عولوا عليه من استحالة خروجه عن كونه
عالمًا ، غنياً ، وأوجبوا جواز خروجه عن الوصفين ، حين جوزوا وقوع ما يدل
على خروجه عنهما . وهذا ما لا مخلص منه .

وإن قالوا : لا يجوز وقوعه ، فقد أخرجوه عن كونه مقدوراً ، وتابعوا النظام
فى مذهبه . ثم نقول : لو جاز لكم إطلاق القول بأن الظلم مقدور ، ولا يجوز
تقدير وقوعه ، فم تنكرون على من يزعم أن تقدير الاختلاف بين القديمين ممكن ،
ولا يجوز تقدير وقوعه ، لما فيه من الاستحالة [والتناقض]^(١) ؟ . وهذا ما لا
مهرب منه .

وقد قالت طائفة منهم : إن الدلالة قد قامت على أن الضرر المحض مقدور لله ،
وقامت الدلالة على أن الظلم لو وقع ، دل على حدث فاعله ، فقد تعارض
هذان الأصلان .

فإذا قيل لنا : أيقع ؟ لم نجيب عنه بنفى ولا إثبات . فإننا لو قلنا : لا يجوز
وقوعه ، كان قدحاً فى كونه مقدوراً .

ولو قلنا : يجوز وقوعه ، كان قدحاً فى وجوب كونه عالماً مستغنياً ، فلم نطلق
وحداً^(٢) من الجوابين .

(٢) فى الأصل : واحد

(١) فى الأصل : الناقض

قلنا : هذا فرار من الرجعة ، وتلفح بجلابيب الحيرة ، واستشعار مشاعر الدهش والجهل . فإننا نعلم بضرورة العقل أن الشيء إما أن يجوز ، وإما أن لا يجوز ، وليس بين النفي والإثبات رتبة . وما توقعهم في هذه المنزلة إلا كتوقف من يقول في بعض الأشياء إنه ليس بمنفى ، ولا مثبت ، ولا موجود ، ولا معدوم .

٢٣١ ثم بم تنكرون على من يقول : لم يقع الاختلاف بين القديمين . ولو سئلنا / عن وقوعه لم نجيب بنفي ولا لإثبات . فهل تجدون معاصر المعتزلة في ذلك فصلا ، أم هل تميزون فيه جواباً ؟ وهيهات ، فلا سييل لهم إلى ذلك .

فإن قالوا : هذا الذي ألزمتونا ينمكس عليكم في خلاف المعلوم ، وظهور المعجزة على أيدي المقترين ، فإن خلاف المعلوم مقدور عندهم ، ولو وقع ، لدل على قلب العلم جهلا . ثم القدرة عليه لا تدل على جواز انقلاب العلم ، وكذلك القول في ظهور المعجزة على أيدي الكذابين . وألزمونا أصلاً ثالثاً ننفرده به ، فقالوا : إن جوزتم صدور أفعال محكمة من الواحد منا من غير أن يكون عالماً بها ، فقد نقضتم دلالة الإحكام على العلم . وإن لم تجوزوا ذلك ؛ فهو لا يلائم أصلكم ، لأن المقدور والقدرة جميعاً مخلوقان لله ، فما المانع من أن يخلقهما لعبده ولا يخلق له عبداً ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي عكستم ليس بنقض عن ما ألزمتكم ، وأقصى ما فيه اعترافكم بازوم السؤال مع ادعائكم أن الغير يلزمه مثل ما لزمكم ، وهذا تأس منكم على قضية زعمكم بالانقطاع . فكأنكم قلتم : كما انقطعت حيلنا ، انقطعت حيلكم .

ثم نقول : لا يازمنا شيء بما ذكرتموه ، فأما ظهور المعجزة على أيدي الكذابين فبحال غير مقدور ، فقولوا : الظلم غير مقدور ، والحقوا مذهب النظام .

وأما ما ألزمونا من صدور الأفعال منا ونحن غير عالمين بها ، فأسند الأجوبة

أن يجوز ذلك ولا نمنعه (١) .

فإذا قالوا : في تجويز ذلك لإبطال دلالة الإحكام والاتقان على العلم .

فنقول : هذا غير لازم ، فإن محكم الأفعال هو الله ، والإحكام إنما يدل على علم المخترع دون المكتسب . والأفعال المحكمة ، وإن وقعت غير معلومة لمكتسبها ، فقد وقعت معلومة لمخترعها ومنشئها ، فاندفع هذا السؤال ، واكتفينا فيه على ما يقع به الانفصال ، ومنبسط القول في القدر .

وأما خلاف المعلوم ، فلا معنى لتخصيصهم إيانا بإلزامه ، فإنهم ملتزمون عين ما ألزمونا ، فقد استوى العدمان فيه ، وبقيت عليهم الطلبة / في الظلم . ٢٣٢

ثم نقول : المعنى بقولنا إن خلاف المعلوم مقدور ، أنه لا يمتنع كونه لمعنى يرجع إلى جنسه ، ولا يمتنع لنقص في تعلق القدرة ، وما يخرج عن المقدور ، إنما يخرج عنه إما لنقص في القدرة ، وإما لصفة راجعة إلى جنس المقدور . ولم يضح ذلك بالمثل : أن الأجسام والألوان ليست بمقدورة لنا لصفات هي عليها في أنفسها . وإذا قدر القادر على حركة ؛ فلا يقدر بعينها على مثلها على تفصيل فيه طويل ، وذلك لنقص القدرة . فأما خلاف معلوم الله ؛ فلا يمتنع كونه مقدوراً لجنسه ، ولا يمتنع كونه مقدوراً لنقص في تعلق القدرة ، فلم يمتنع وقوعه ، لأمر يختص بقضية القدرة .

فلو قال قائل : فهل يجوز وقوعه ؟

قلنا : إنما يجوز وقوعه على تقدير كونه معلوماً لله تعالى ، فأما إن تقدر وقوعه غير معلوم لله ، فهو من أحل المحال ، ولا يجوز وقوعه كذلك ، فيدل جواز وقوعه على انقلاب العلم ، وهذا واضح لا خفاء به .

(١) في الأصل : نمنعه

فإن قيل : فكيف يتحقق مقدور ولا يجوز وقوعه ؟

قلنا : كل ما امتنع فيه الوقوع لنقص في القدرة ، أو لوصف في المقدور ، فهو يناقض كونه مقدوراً ، وكل ما رجع الامتناع فيه إلى وصف آخر ، فلا يناقض كونه مقدوراً على الجملة .

فإن قالوا : فنحن نقول في الظلم ما قلتموه في خلاف المعلوم .

قلنا : لا نشهر لكم ذلك ، فإننا إذا قدرنا الوقوع في الشيء ، قدرناه معلوماً ، وليس في تقديره معلوماً تغيير صفته ، وتبديل خلافه ؛ إذ لا وصف المعلوم بكونه معلوماً راجع إلى ذاته ، وأنتم أضفتم منع وقوع الظلم إلى جنسه . ولو قدر واقعاً ؛ لزم قلب جنسه . فقد أوضحنا افتراقنا ، ومنشئنا في ذلك قولاً إن شاء الله .

وما يصدحهم عن الدلالة التامع أن أقصى ما تفضي إليه قضية التامع أن يريد أحد القديمين فلا يتم مراده ، فيستدل بذلك على نقص من لم ينفذ مراده . وكيف ٢٢٣ تطمع المعتزلة في التعلق بذلك مع مصيرهم إلى أن / معظم ما يجري على العباد على خلاف إرادة الله ، وهذا ما لا حيلة لهم في دفعه .

فما راموا به انفصالا أن قالوا : الرب تعالى عندنا قادر على أن يضطر الخلق إلى الطاعة ، ويلجئهم إليها كرها ، فلم يلزمنا تعجيز الإله ووصفه بالنقص .

وهذا الذي قالوه من تمويهاتهم التي يستزلون بها الطمع والرعاع . ومسبيل الكشف فيه أن نقول : هذا الاضطرار الذي أطلقتموه ، [أ] عنيتم به خلق الطاعة فيهم ، أم عنيتم به تخويفهم بالمعاطب والمهالك ، وإظهار الفظيع من الآيات ؟

فإن عنيتم بالاضطرار خلق الطاعة ، لم يستقيم . فإن المطيع عندكم من فاعل الطاعة ، فوخلق الله الطاعة لكان هو المطيع ، وهو إنما يريد طاعة العبد ، وليس في خلق الطاعة تحصيل المراد .

وإن عنوا بالاضطرار التخويف . قيل لهم : هذا ما لا ملجأ فيه من وجهين :
أحدهما : أنه قد يقع في المعلوم إلباء الملجأ المضطر عن ما اضطر إليه . وإن
أيقن بالمعاطب والمهالك ، فقد يأتى ما ابتغى منه مستسلياً للمهلكة ، مستتبسلاً
فيها ، غير مكترث بروحه .

والذى يوضح ذلك : أنا نجد شاهداً أقواماً يرام منهم مرام ، ويقطعون
لرباً لرباً ، وهم مصرّون على الإباء عنه ، غير مكترئين بما يلم بهم من الآلام ،
ويبرح بهم مع الأوجاع والأسقام .

والذى يمضد ذلك أن الإلجاء لا يسلب قدرة الملجأ باتفاق أرباب الألباب ،
ومن حكم القادر عل الشيء عند المعتزلة أن يكون قادراً على ضده ، فإذا لم يناف
القهر والقسر القدرة وتعلقها ، فالمانع من اختيار الملجأ ضد ما ألجى إليه ،
وهذا لا مخلص منه .

على أنا نقول : إنما أراد الله من العباد ، عندهم ، أن يطيعوه مختارين ،
مستحقين الثواب غير مضطرين ، ولو اضطروا لما كان البادر منهم طاعة ، بل كان
من أقبح القبائح . فالذى زعمتم أنه مقدور لله ، وهو إلجاء غير مراد له ، وما هو
مراد له ، هو وقوع الطاعة اختياراً ، لا يتصف بالقدرة / على تحصيله . ٢٣٤

ثم لم يدل ذلك عندهم على نقض ، فقولوا على طرد ذلك : لا ينفذ مراد أحد
القديمين ، ولا يدل ذلك على نقض ، وهذا ما لا مدفع له . فإلى الله عز وجل
الابتهال في أن يجنبنا مذهباً يورطنا في إبطال دلالة التمانع ، وهى حجاج الله تعالى
على خلقه في محكم كتابه .

وبما يصددهم عن دلالة التمانع قولهم بوجوب تماثل القديمين ، وذلك أنهم زعموا
أن القدم أخص وصف القديم ، والمشتركان في الأخص يجب تماثلها في مسائر
صفات النفس ، ومنه زاغوا ، فنفوا صفات الرب ، تعالى عن قول الرائيين . فإذا

وضح ذلك من أصلهم ، قيل لهم : بم تنكرون على من يقول لكم إنا نثبت قديمين متساويين في جملة صفات النفس ، ومن صفات النفس كونها قادرين ، عالمين ، ثم إذا تماثلا ؛ لزم أن يكون مقدور كل واحد منها مقدوراً الآخر من حيث تماثلا ؟ وإذا كان كذلك فلا يوجد مقدور أحدهما ، إلا والثاني قادر عليه . فلا يتصور أن ينفرد أحدهما بمقدور يريده ، فيصد عنه ، وفيه لإبطال التمانع .

فإن قالوا : فنحن نثبت الوجدانية باستحالة مقدورين قادرين .

قلنا : غرضنا الآن إيقاع الحيلولة بينكم وبين التمانع ، وسنبطل اعتصامكم الآخر بالمقدور بين قادرين في الفصل الذي يلي هذا الفصل .

فإن قالوا : ما ألزمتمونا في الذاتين القادرتين ينقلب عليكم في القدرتين ، فإن القديمين ، لو قدر إثباتها قادرين بقدرتين قديمتين ، فيجب أن تتعلق كل قدرة بجميع المقدورات حتى يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً (١) الآخر ، ويلزمكم من ذلك ما ألزمتمونا في الذاتين .

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا غير لازم ، فإن القدرة لا يجب تعلقها بجميع المقدورات لكونها قدرة ولا لكونها قديمة ، وإنما عينا وجوب تعلق القدرة بجميع المقدورات بدليل آخر سوى قدم القدرة ، وتلك الدلالة إنما تستقيم لو اتحد الإله ، ٢٣٥ وإذا قدرنا [قديمين] (٢) بطلت تلك الدلالة ، وليس / يمكنكم أن تسلكوا مثل هذا المسلك ، فإنكم حكتم بتماثل الذاتين ، ويجب لأحد المشلين ما يجب للآخر ، ونحن لا نحكم بتماثل القدرتين القديمتين ، فإن الاجتماع في القدم لا يوجب التماثل في سائر الصفات عندنا . فهذه جملة مقنعة توضح صدهم عن طرد دلالة التمانع .

وقد ذكر المعتزلة فصولاً راموا بها الطعن على أهل الحق في دلالة التمانع . منها

(٢) في الأصل : قديم

(١) في الأصل : مقدور

أنهم قالوا : من حكم المقدور على مقتضى أصلكم أن تقارن القدرة وقوعه على الواجب ، وهذا يوجب وجود مقدور كل واحد من القديمين ، وذلك يبطل التمانع .

وهذا الذى ذكروه واضح البطلان ، فإننا إنما نقول بوجود اقتران القدرة والمقدور فى حقوق المحدثين بالقدرة المحدثه ، وكيف يتوهم ذلك فى قدرة القديم ، وهى قديمة ، ولو قارننا مقدورها ؛ لزمه قدمه ، واستحالة قدم الفعل مدركة بضرورة العقل ، فبطل ما عولوا عليه .

فإن قالوا : ما ذكرتموه فى القدرة الحادثة ، يلزمكم مثله فى القدرة القديمة .

قلنا : هذا تحكم منكم ، واقتصار على محض الدعوى . فلم قلتم : إن ما يثبت للقدرة الحادثة من الأحكام ، يجب الحكم بثبوت مثله فى القدرة القديمة ، وهذا مالا يحدون فيه جمعاً ، فيلزمنا الفصل بعد جمعهم ، ومنستقصى فى كتاب «القدر» وجوه الفصل بين القدرتين .

وما يعارض كلامهم أن نقول : لو جاز الحكم بتساوى القدرتين ، لجاز الحكم بتساوى أحكام الوجودين حتى يكون حكم الإله فى وجوده من كل وجه ؛ حكم سائر الموجودات . وهذا يجر إلى ضروب من الجهالات .

وأقرب شئ يعارضون به أن يقال : إن لم يبعد منكم نقض العلة والمصير إلى أن العالم منا عالم لعالمه ، والقديم عالم لنفسه ، وهذا فصل بين العالمين والقادرين ، وهو مفضى إلى نقض العلة ، فلا تستبعدون مثل ذلك فى العالمين والقدرتين ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

ولهم / أمثلة تدانى ما قدمناه ، ونحن نشير إلى ذكرها والجواب عنها موجزين ٢٣٦ مختصرين . فما قالوه : أن التمانع إنما يستقيم مع إختصاص كل قديم بمقدور ،

ويقدح في ذلك تجويز مقدور بين قادرين ، ومن قضية أصلكم تجويز ذلك ، فبم تنكرون على من يزعم أن مقدور كل واحد من القديمين يقع مقدوراً للثاني ، وفيه لإبطال التمانع ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين : أحدهما : أنا نمنع مقدوراً بين قادرين من وجه واحد ، وإنما تجويز ذلك من وجهين على ما سنوضحه في أحكام القدر إن شاء الله .

فإن قالوا على ذلك : فيجوزوا أن يكون أحد القديمين مكتسباً لما الثاني خالفه .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذاهب خصومكم ، إذ من أصلنا أن الكسب لا يقع إلا قائماً بالمكتسب ، فلو قدر ذلك في القديم ، لقام به الحادث ، ولدل قيام الحوادث على حدثه .

والوجه الآخر من الجواب عن أصل السؤال أن نقول : لو قدرنا تسليم ما ألزمتمونا — جدلاً — من تجويز مقدور بين قادرين ، فليس ما ذكرتموه قدحاً في دلالة التمانع . فإن من جوّز مقدوراً بين قادرين ، لا يجب عليه أن يجعل كل مقدور كذلك . فبم تنكرون على من يجوّز مقدوراً بين قادرين ؟ ويجوّز انفراد كل واحد منهما بمقدوره ؟

ثم الذي يكشف ما رمناه أن دلالة التمانع مفروضة في محاولة الخلق وإرادة الإختراع ، فبما ثبت عجز أحدهما عن الإختراع وامتناعه عليه ، فقد وضح مقصد التمانع المفروض في الخلق ، فإذا قدر بعد ذلك لإقتدار من وجه آخر ، لم يناف ذلك ما وضح عن العجز عن الإختراع .

وبما راموا الفرج أن قالوا : الإرادة قديمة عندهم ، ومن حكم الصفة القديمة المتعلقة [أن] تعم متعلقها ، كما أن العلم لما كان قديماً ، تعلق بكل معلوم ، وكذلك لما أثبت القدرة القديمة زعمتم أنها تتعلق بجميع المقدورات ، وتزعمون أن الإرادة

تتعلق بجملة المرادات ، ومن ذلك صرتم إلى وجوب تعلقها بالخير والشر ،
والنفع والضرر .

قالوا : ويلزم من ذلك لإبطال التانع ، فإن كل واحد من القديمين يجب أن
يكون / مريداً لمراد الثاني من حيث يجب عموم تعلق إرادته . وهذا الذي ذكرود ٢٣٧
خلف من القول لا محصول له ، وذلك أنا لا نقول : إن الإرادة القديمة تتعلق
بكل ما يصح أن يكون مراداً ، بأن نقول : تتعلق إرادته بحدوث الحوادث ،
فلا يحدث حادث إلا عن قضية مشيئته وإرادته .

فأما المصير إلى أنه يريد كل ما يتصور أن يراد ، فمحال ، لا يصير إليه صائر .
وأما استرواحهم إلى العلم ، ووجوب تعلقه بجميع المعلومات ، فالجواب عنه من
وجهين : أحدهما أن نقول : ما الجامع بينهما ؟ ولم زعتم أن الإرادة في عموم
التعلق معتبرة بالعلم ؟

فإن قالوا : لأن العلم إنما يعم تعلقه لقدمه ، وهم منازعون فيما ادعوه ، فإننا
لا نسلم أن العلم إنما عم تعلقه لقدمه ، وإنما الدليل على ذلك شيء آخر سوى
ما أبدوه وليس علينا لميضاحه الآن . ثم نقول : من مقتضى أصاكن أن الحكم
المستفاد من المعاني إذا ثبت للذات لا لمعنى ، وكان مما يتعلق ، لزوم العموم فيه .
ولذلك قلتم : إذا كان القديم عالماً لنفسه ، لزوم أن يكون عالماً لكل معلوم ، ولذلك
منعتم كونه مريداً لنفسه ، ثم قلتم : إنه قادر لنفسه ، ولم تعمموا ذلك الحكم ،
بل أثبتتموه قادراً على بعض المقدورات دون بعض ، وزعتم أن مقدور العبد ليس
بمقدور له ، وإن لزوم أن يكون معلومه معلومه ، فوضح بطلان ما قالوه من
كل وجه .

وبما راموا به قدحاً أن قالوا : لإثبات الصفة يمنع من تقدير الوحدانية ،
وقرروا ذلك بالمشهور من كلامهم المأثور من مذاهبهم حيث قالوا : القدم أخص

أوصاف القديم ، والاشتراك فيه يوجب التماثل في جميع صفات النفس ، وقد قدمنا صدرأ من الكلام في نقض ذلك ، وموضع استقصائه كتاب « الصفات » .

الفصل الثاني من الفصول الثلاثة مشتمل : على ذكر طرق تشبث بها المعتزلة في إثبات التوحيد ، لما استيقنوا بطلان دلالة التماثل على أصولهم . ونحن نذكر ٢٣٨ ما ذكروه / ونتبع ما ذكروه بالنقض .

فما عولوا عليه أن قالوا : قد قامت عندنا الدلالة على استحالة كون القديم مريداً بإرادة قديمة ، ووضحت الحجة على من يزعم أنه مريد بنفسه ، فلم يبق إلا أن يكون مريداً بإرادة حادثة ، ثم قامت الدلالة على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، فتعين لإثبات إرادة لا في محل .

فلو قدرنا قديمين فلا اختصاص بالإرادة بأحدهما لما قررتموه ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما مريداً بتلك الإرادة . وهذا يوجب أن توجب العلة الواحدة حكيمين لذاتين ، وذلك مستحيل كما يستحيل أن يوجب العلم الواحد كون ذاتين عالمتين ، وكذلك القول في جملة الممان^(١) الموجبة للذوات أحكامها ، فلما أدى لإثبات الإثنين إلى هذا المحال^(٢) ، لزم القطع ببطلانه .

وهذا الذي ذكروه مضمحل ، لا محصول له . وذلك أنهم بنوه على إثبات إرادة لا في محل ، ولا سبيل لهم إلى إثبات ذلك أبداً .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه لاستحالة في كون القديمين مريدين بإرادة واحدة لا في محل ؟ وليس مسيئلهما سبيل ما استشهدتم به من العاوم والقدر ونحوها ، وذلك أن العلم الواحد إنما لم يوجب لذاتين حكيمين من حيث لزم قيامه بالمحل الذي له الحكم منه ، فلو أثبت حكماً لذاتين لوجب قيامه بهما جميعاً ، وذلك

(٢) في الأصل : المحل

(١) في الأصل : الممان .

مستحيل . وهذه الامستحالة لا تتحقق في الإرادة الثابتة لا في محل ، فهذا لا يخالف لهم منه .

ثم نقول لهم : لو جاز مفارقة الإرادة سائر العلل في أنها تقوم لا في محل مع امستحالة ذلك في جميع العلل ، فما المانع من الفرق بين الإرادة وغيرها من العلل في تجويز إيجاب الواحد منها حكيم لذاتين ، وإن امتنع ذلك في سائر العلل ، فليس لإخراجها عن حكم العلل من وجه أولى من إخراجها عن سائر أحكامها .

ثم الذي قالوه / يبطل عليهم بالفناء المضاد للجواهر ، فإنه يوجب عدم جميع ٢٣٩ الجواهر عندهم من غير اختصاص ، فلئن لم يبعد أن يوجب جزء من الفناء عدم جميع الجواهر من حيث كان في غير محل ، لم يبعد أن توجب الإرادة حكيم لذاتين . والذي يحقق ذلك أن المضادة تقع على المحل عندهم تارة ، وعلى غير المحل أخرى . ثم المضادة المختصة بالمحل تختص بمحل واحد ، فلا يتصور أن يضاد سواد بياض محل ، ويضاد بياض محل آخر معاً . والفناء لما ضاد الجواهر من غير اعتبار محل ؛ ضاد جميعها ، وكذلك الحكم الواجب عن معنى ينقسم : فنه ما يجب عن معنى لا بد أن يقوم بمحل ، فما كان هكذا مسيله يستحيل اقتضاء المعنى الواحد حكيم لذاتين ، والحكم المستفاد في معنى غير قائم بمحل ، لا يبعد ثبوته لذاتين من معنى واحد .

ومما ينقض عليهم ما قالوه : أن معظمهم صاروا إلى أن التأليف الواحد يقوم بجهورين ، على ما سنوضحه في أحكام الأكوان إن شاء الله . فممن لم يستبعد قيام معنى بمحلين ، كيف يستبعد ثبوت حكيم لذاتين من معنى واحد غير مختص بواحد منهما . ثم نفوا من قضية أصلهم أن العلم يقوم بجزء من الجملة ، ويثبت حكمه للجملة غير مختص بمحل العلم ، فإن لم يبعد تعدد حكم العلم عن محله مع اختصاصه به ، لم يبعد ذلك فيما لا اختصاص له أصلاً .

ومما تمسكوا به في روم لإثبات التوحيد أن قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لوجب

تماثلهما من اشتراكهما في أخص الأوصاف ، وهو القدم . ثم إذا وجب تماثلهما
لزم أن يكون مقدور كل واحد منهما مقدوراً للثاني ، فيلزم منه مقدور بين قادرين ،
وهو مستحيل إذا قدر ذلك من وجه واحد ، وإنما اختلف العقلاء في تجويز
مقدور بين قادرين من وجهين .

قلنا : هذا الذي ذكرتموه بناء منكم على أصل لا يثبت لكم آخر الأبد ، وهو
تماثل القديمين ، ثم أسندوا هذه الدلالة إلى منع مقدور بين قادرين ، وهو غير
٢٤٠ مستقيم / على أصروهم على ما منوضحه إن شاء الله في القدر .

ومما يصدحهم عن ذلك : مسميرهم إلى أن الفعل الواحد قد يتولد من اعتمادين
صادر من قادرين ، وهو فعل واحد ، ويلزم أن يكون فعلاً لكل واحد من
من المتسببين . فلئن لم يمتنع ذلك لم يمتنع فعل مباشر بقدرتي قادرين ، ثم لو سلم
لهم جدلاً تماثل القديمين ، لم يتسبب بذلك مرادهم . وذلك لأنهم أثبتوا جهلاً من
المتماثلات مع الاختلاف في كثير من الأحكام ، وذلك أنهم جعلوا الإرادة للقديم
لا بمحل ، مماثلة الإرادة القائمة بالمحل إذا اتحد متعلقهما مع اختلاف الإرادتين
في الافتقار إلى المحل وعدم الافتقار إليه .

وكذلك زعموا : أن الجهل مماثل للعلم ، وأطبقوا عليه مع القطع بافتراقهما
في الصفة . وكذلك قالوا : كل عرض لا يبقى ، فهو مختص في معلوم الله تعالى بزمان
لا يجوز تقديره قبله ولا بعده ، ومن ذلك منعوا إعادة الأعراض
التي لا تبقى .

ثم قالوا : إذا أوجد الله صوتين مثليين في وقتين ، فهما في حكم التماثل ،
ولا يجوز لكل واحد منهما ما جاز للثاني من الوجود في وقته ، فبطل ما قالوه
من كل وجه ، وموضع بسط ذلك الصفات .

ومما تمسكوا به في ابتغاء إثبات التوحيد ، وهو عمدة الكعبي ، أن قالوا :
لو أثبتنا قديمين وأثبتنا لكل واحد منهما من الوصف ما أثبتناه الآخر ، ولم ينفصل

أحدهما عن الثاني بمكان ؛ ولا زمان ، ولا حين ، فحكمهما حكم الموجود الواحد ، فإنهما لم يثبت تمييزهما بمكان ، وحين ، وزمان ، وصفة راجعة إلى الذات ، ولا نعلم التمييز بالأفعال ، فإنه ما من فعل إلا ويجوز تقديره من كل واحد منهما ، وكل موجودين لا نتصور التوصل إلى تمييز أحدهما عن الثاني ، فلا نتصور العلم بهما .

واعلموا ، أن هذا الذي ذكره مما تمسك به مُخذاً لهم . وقد يمسك به بعض أصحابنا ، وهو باطل غير مفيد ، ولا مفضي إلى الحق ، وقصاراه الاقتصار على الدعوى .

وأول ما نفاتحهم به أن نقول : / بم تنكرون على من يزعم أنه يثبت قديمين ٢٤١ موجودين ، وإن كان لا يميز أحدهما عن الثاني ، فما المانع من ذلك ، وما الخيل له ، وما الدليل على ادعاء الاستحالة فيه ؟

ويتضح ما قلناه بطلية وتقسيم . وذلك أنا نقول : ما المعنى بقواكم : لا يميز أحدهما عن الثاني ؟

فإن عنيتم بذلك أن أحدهما لا يختص بحين ، فالإله الواحد أيضاً لا يختص بحين ، فيلزم على طرد قواكم نفي العلم به لاستحالة تمييزه . وإن عنيتم بما قلتموه أن أحدهما إذا لم يعلم اختصاصه عن الثاني ، وجب نفيهما ؛ فهذه دعوى مجردة . وما المانع من اعتقاد موجودين من غير أن يختص أحدهما بوصف ليس للثاني ؟ فلا يرجعون عند الطلبة إلى محصول .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن في المقدور مُخلاق عالم ضروري بأحدهما على التعيين ، وليس كل ما يمتنع التوصل إليه دليلاً يمنع العلم به .

والذي يوضح ذلك : أن من قدر قديمين ، فيصح أن يتوهم كون أحدهما جاهلاً والثاني عالماً ، ويتصور منه السبق إلى هذا الاعتقاد إلى أن يشتد نظره ويستقيم

في بغية الحق فكره ، ولا يتصور أن يتوهم في الموجود كونه عالماً بالشيء جاهلاً به ، فوضح من هذا الوجه التوصل إلى الفرق بين القديمين وبين القديم الواحد . وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ثم الذي قالوه يبطل عليهم بسوادين قائمين بمحل واحد ، فإنهما لا يتميزان بزمان ، ولا مكان ، ولا صفة ثابتة . ولو عدم أحدهما بضد طارئ^(١) ، للزم عدم الثاني ؛ ثم لم يمنع ذلك ، العلم بالسوادين وفي هذا نظر عندي .

فإن للخصم أن يقول : يتميز السوادان بتجويز وجود أحدهما مع تقدير انتفاء الثاني لبنداء ، وليس يتحقق ذلك في القديمين .

والذي لا يحيص لهم منه ، تصوير صوتين متماثلين في المحل الواحد ، فإنهما لا يتميزان من الوجوه التي قدمناها ، ولا يستقيم لهم في الصوتين ما ذكره في السوادين ، فإن الأصوات من الأعراض التي لا تبقى ويتعين زمان وجودها . ٢٤٢ فإذا فرضنا / الكلام عليهم في صوتين يوجدان معاً ، فلا سبيل إلى تقدير أحدهما دون الثاني .

فإن حاولوا من ذلك انفصالا وقالوا : يقع التمييز بدرك السمع ، فإن العاقل يميز بين إدراك صوت واحد وبين إدراك صوتين .

وسبيل الجواب عن ذلك أن نفرض الكلام في غير المدرك ، ونقول : هل يتصور منا التوصل إلى العلم بالصوتين من غير إدراك بأن نضطر إلى ذلك ؟

فإن قالوا : نعم ؛ ولا بد منه .

قيل لهم : فبم تشكرون على من يزعم أنه يصح العلم اضطراباً بالقديمين على الوجه الذي أزمتموه في الصوتين . وهذا ما لا جواب فيه .

(١) في الأصل : طار .

وبما يتمسكون به — وقد استدل به كثير من أئمتنا — أن قالوا : الصنع دال على الصانع الواحد ، إذ لا بد للصنع من الصانع . فأما ما عدا الصانع الواحد فليس يدل عليه الفعل ، وتتعارض فيه الأقوال والأعداد . وليس لإثبات اثنين بأولى من إثبات ثلاثة ، وكذلك القول في جملة المبالغ والأعداد ، فتعارض الأقاويل ، ولا يترجح بعضها على بعض ، وتتساقط ، ويبقى الذي يفتقر الصنع إليه ، وهو الصانع الواحد .

وهذه الطريقة ، وإن ذكرها الأستاذ أبو بكر ، فهي غير مرضية عند المحققين . و مرجعها يؤول إلى أنه لا دليل على إثبات ثان ، وانتفاء الدليل على الشيء لا يدل على انتفائه . وأقرب شيء في إبطال هذه الطريقة : معارضة لا مخلص منها ، وذلك أنا نقول : كما لم تقم دلالة على إثبات ثان ، لم تقم دلالة على نفيه ، فأن دل عدم الدليل على إثبات ثان على نفيه ، فيدل عدم الدليل على نفيه على إثباته . وهذه المعارضة لا مخلص منها .

ثم نقول : لو قدر المقدر قديمين ، أفترعمون أن انتفاء ثالث مع تقدم اثنين محال ، أم ترعمون أن ذلك جائز تحققه اتفاقاً ؟

٢٤٣

فإن زعمتم أن ذلك جائز ، فقد نقضتم دليلكم . وإن ادعيتُم استحالة انتفاء ثالث مع تقدير اثنين ، أفترعون ذلك ضرورة أم دليلاً ؟ فإن ادعوا في ذلك ضرورة ، كانوا مباهتين غير سالمين عن أن يعارضوا بمثل دعواهم في صد مرامهم . وإن ادعوا في ذلك دليلاً ، سئلوا عنه ، فلا يجدون إلى إبدائه سبيلاً .

ثم نقول لهم : لو فكر مفكر قبل انتهاء الأنباء السمعية إليه فقال : هذه السماء المطلة لنا ، المطلة علينا معلومة ، وليس تقدير سماء فوقها أولى من تقدير سموات ، وتتعارض الأقوال في مبالغ الأعداد فيجب القطع بنفيها ، أفيكون ذلك دليلاً أم لا ؟

فإن زعم الخصم أن ذلك ليس بدليل ولا بد من الاعتراف بذلك ، فيقال لهم : فقد تقابلت الجائزات على نحو ما حررتموه في الدلالة ، وأنى يستقيم ذلك من أئمتنا مع تجويزهم ثبوت صفات لله تعالى سمعيه ، كاليدن ، والعينين ، والوجه لا يتوصل إلى دركها بقضايا العقول ؟

فإن قال قائل : أستم قلتم إن من ادعى صفة للحوادث زائدة على ما استدركتها العقول من الصفات ، كان مبطلا ، وسبيل الرد عليه انتفاء الأداة والعلوم الضرورية ؟

قلنا : من اقتصر في إيضاح فساد وادعاء صفة زائدة على الصفات على ما ذكرتموه ، كان قاصراً في استدلاله ، غير بالغ مقصده .

فإن قيل : فما سبيل الاستدلال على نفي الصفات المدعاة ؟

قلنا : سنجمع في ذلك طرقاً عند ذكرنا سبيل الدلالة .

وما يتمسك به المعتزلة ، وبعض المنتمين إلينا ، أن قالوا : لو قدرنا قديمين لم يخل : إما أن يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تختص بالدلالة عليه والتعلق به ، أو لا يقدر واحد منهما على ذلك ، أو يقدر أحدهما دون الثاني . ٢٤٤ فإن لم يقدرَا بآنٍ عجزهما ووضح نقصهما ، وإن لم يقدر أحدهما / استبان نقصه .

وإن قيل : هما جميعاً قادران على ذلك ؛ كان ذلك محالاً ، فإن الدال على الصانع صنعه فلا يتصور في المعقول تقدير صانع يبين اختصاصه بأحدهما ، وهذا فيه نظر أيضاً . وذلك أن القائل أن يقول : هم تنكرون على من يزعم أن نصب الدلالة على تعيين أحدهما محال ، وليس من قبيل المقدورات ؟ فإزم من عدم تصوره ، العجز والنقص ، إذ عدم تصور المحال لا يعجز القادر كاجتماع الضدين وسائر وجوه الاستحالة ، فعلى الخصم أن يوضح كون ذلك من المقدورات أولاً عند تقدير اثنين ، ثم يرتب عليه التعجيز عند عدم تصوره [ثانياً] .

والذى يوضح ذلك أن قائلاً لو قال : هل فى المقدور نصب دلالة على صدق الأنبياء خارجة عن قبيل المعجزات ، ثم زعم أنه لو لم يتصور ذلك ، أفغنى إلى تعجيز الإله وتناهى مقدوراته . فسييل الجواب أن نقول : تقدير دليل آخر سوى المعجزات محال ، وعدم تصور المحال لا يوجب تعجيزاً .

وبما يختص المعتزلة بالتزامه أن قالوا : إذا رأينا شجرة تهتز وتتمايل ، فلا يتميز عندنا خلق الإله من خلق غيره بقضية عقلية ، فيجوز أن تكون حركتها من فعل الله ابتداءً ، ويجوز أن تكون متولدة من سبب من الأسباب ، ومسئولها ذلك فى خلق الأعمال ، فبطل ما عولوا عليه .

فهذا جميع ما تمسكوا به فى إثبات الوجدانية ، ولا يشذ منها شيء إلا ترديد عبارات وتكرير صيغ وألفاظ . وفيما قدمناه التنبيه على جميع مقاصدهم . ثم إن القاضى رضى الله عنه ذكر دلالة مقتضية من دلالة التامع ، وأوضح استقامتها على أصول أهل الحق ، وبطلانها على قواعد المعتزلة ، وذلك أنه قال : لو قدرنا قديمين ، قادرين ، غير متصفين بشيء من صفات النقص ، ووصفنا كل واحد منهما بالاقترار على جميع المقدورات ، ثم قدرنا اختلافهما فى الإرادة / كما أوضحناه ٢٤٥ فيما تقدم ، فإذا أراد أحدهما تحريك جوهر ، وأراد الآخر تسكينه ، فليس أحدهما أولى بأن يوجد مقدوره من الثانى . فإذا فرضنا الكلام فى تقدير قديمين متساويين فى جملة صفات الإلهية ، وإذا كانا كذلك ، استحال تخصص أحدهما بإيجاد مقدوره ، واستحال اجتماع المقدورين لتضادهما ، فلم يبق إلا أن لا يوجد مقدور واحد منهما ، وذلك مستحيل ، إذ الاقتدار فى الفعل الممكن يتضمن تجويز وقوعه ، إذا لم يكن القادر ممنوعاً . وقد أوضحنا استحالة رجوع المنع إلى ذاتيهما أو إلى صفتيهما ، ولم يتحقق أيضاً من أحدهما فعل فيقدر منعاً للثانى . وكل أصل يترتب عليه امتناع وقوع المقدور من غير مانع ، فهو باطل من حيث أفغنى إلى قلب الحقيقة .

فإن قال قائل : بم تذكرون على من يزعم أن المقدور يمتنع وقوعه لمخى جهلتموه ،

ولم تحيطوا به علماً ، ناقضوا الدلالة على استحالة ذلك أم جوزوه ، وتشككوا فيه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له ، وذلك أن المنع لا يخلو : إما أن يرجع إلى ذات القديمين ، أو إلى فعل من أفعالهما ، أو إلى عدم . ويستحيل صرف المنع إلى عدم ، فإنه نفي محض ، ، وما كان نفياً محضاً ، استحال أن يتعلق به اقتضاء ، ووضوح ذلك يغنى عن بسط القول فيه .

فإن قيل : أليس عدم الحياة يمنع وجود العلم وهو نفي محض ؟

قلنا : ليس الأمر كذلك . فإن المانع عندنا من ثبوت العلم الموت ، فإنه مضاد للعلم . فرجع المنع إلى وجوده إذأ على ما سنوضحه ، إن شاء الله فى كتاب العلال .

ثم نقول : لو توهم متوهم ما قلتموه ، لما كان فيه ، كالقدح فى مقصودنا . فإن الحياة شرط فى ثبوت العلم ، فنظير ذلك أن يتحقق لمقدور أحد القديمين شرط ثم يعدم فيمتنع لعدم المشروط .

ولا سبيل إلى تقدير شرط فى مقدور أحدهما بعدم عند تقدير الثانى ، فإن ٢٤٦ وجود أحدهما لا يؤثر/فى تغيير أحكام الثانى أصلاً ، فاندفع السؤال . فإذا استحال أن يكون المانع عدماً ، لم يبق إلا قسمان : أحدهما : أن يقدر من أحدهما أو من كل واحد منهما فعل هو منع للثانى ، وهذا مستحيل . فإن ذلك الفعل لا يخلو : إما أن يكون مضاداً لمقدور الثانى ومراده ، أو لا يكون مضاداً له . فإن لم يكن مضاداً (١) له ، استحال أن يكون ممتنعاً منه ، فإنه يجوز فى العقل تقدير ثبوتهما معاً ، وبطل أن يكون أحدهما منعاً للثانى . وإن كان ذلك الفعل المقدر ضداً لمراد أحد القديمين ، فنحكم المضادة أن تثبت بين شيئين ولا يتخصص بها أحد الطرفين ، بل يضاد كل واحد منهما الثانى ، ويستحيل أن يضاد الشيء

(١) فى الأصل : مضاد .

مالا يضاده . فإذا وضح ذلك ، فقد عاد ترتيب الكلام إلى ضدين يريد أحدهما القديمين أحدهما ، ويريد الثاني الثاني ، فينبغي أن لا يتم مقدور واحد منهما لما ذكرناه في صدر الدليل . فبطل إسناد منع المقدورين إلى فعل . ويستحيل أيضاً رجوع المنع إلى ذاتي القديمين وصفاتهما لما ذكرناه أولاً من أن الحكم الثابت للفرد الواحد لا يزول بثبوت آخر ، إذ لا اختصاص لإحدى الذاتين بالأخرى . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً .

والذى يقطع الشغب ، ويحسم موارد^(١) الريب أنه إذا ثبت استواء القديمين ، واتضح استحالة تخصص مقدر أحدهما بالحدوث . فيلزم من ذلك امتناع المقدورين ، وفي امتناعهما خلو الجوهر عن الضدين ، واستحالة ذلك كاستحالة اجتماع الضدين .

فإن قيل : فهذا الذى ذكرتموه عين دلالة التمانع .

قلنا : لسنا ننكر أنها مترتبة عليها ، مقتضية من أصولها وأركانها ، ولكن المقصد منها غير المقصد من دلالة التمانع . وذلك أنا أوضحنا امتناع المقدورين ، وانقلاب القدرة عن حقيقتها ، ورمنا في سياق دلالة التمانع تقدير المنع من أحدهما .

وجملة القول في ذلك : أنا لو قدرنا قديمين ، مختلفين في الإرادة ، فنقسم القول في مقدوريهما أقساماً / وجميعها مستحيلة ، ولا بد من أحدهما ، والخيرة إلى المستدل ٢٤٧ في فرض الاستحالة في آحاد الأقسام .

فإن قال قائل : غاية ما تعلقتم به تجويز ثبوت المقدور عند ثبوت القدرة ، غير سديد . وذلك أنكم أثبتتم القدرة القديمة في الأزل ، وأحلتم وجود مقدور أزلي ، وليس في الأزل مانع يرجع إلى الذات أو إلى فعل من الأفعال . فإن من استحالة ذلك ، لم يستحل ما قلتموه .

(١) في الأصل : مواد .

وأُسدِّدُ الأجوبة في ذلك أن نقول : نحن أثبتنا القدرة أزلية ، ولم نقل لأنها تتعلق بمقدور أزل ، ولو تعلقت بمقدور أزل وارتفعت الموانع ، لزمنا تجويز وجود المقدور كما ألزمتونا . ولكننا لا نشبث بمقدوراً أزلياً ، بل نقول : مقدور القدرة القديمة حادث يقع فيما لا يزال ، فلا نتصور وقوع الحادث ، إلا ويجب القطع بتجويزه وإحالة امتناع وقوعه . فقد وضح إتما هو مقدور ومجوز الوقوع ، وليس من هذا القبيل ما نحن فيه . فإن تحريك الجسم مجوز في نفسه ، وهو مقدور في ذاته ، وامتنع مع ذلك من غير تقدير مانع يرجع إلى الفعل أو إلى الذات ، والأزلي ليس من قبيل المقدورات . فوضح الانفصال عن السؤال ، واستشبت الدلالة على أصول أهل الحق ، وهي غير مستقيمة على مذاهب المعتزلة من وجهين :

أحدهما : أنهم جوزوا تقدير حالة تثبت فيها القدرة مع ارتفاع الموانع وإمكان وقوع الفعل ، ثم يمتنع وقوع الفعل بالقدرة ، وذلك أنهم قالوا : لا يستحيل وقوع المقدور بالقدرة الحادثة في أول حال حدوثها ؛ والموانع مرتفعة ، ووقوع الفعل ممكن على الجملة .

والوجه الثاني أن نقول : هذه الدلالة مستندة إلى إثبات القدرة ، وقد نفى المعتزلة القدرة ، ولزمهم من نفيها نفي كون القديم قادراً على ما منوضحه في الصفات ، إن شاء الله عز وجل .

وقد حرر المعتزلة دلالة أسندوها إلى حكم القدرة ، وسلكوا فيها منهجاً آخر . ٢٤٨ وذلك أنهم قالوا : لو أثبتنا قديمين ، لزم أن يكون كل واحد منهما قادراً لنفسه ، ومن حكم الوصف الثابت للنفس ، إذا كان متعلقاً ، أن يعم في تعلقه . فيلزم من ذلك أن يكون كل واحد منهما قادراً على جميع المقدورات ، ولو أراد مراداً واحداً ، وجب ثبوت ذلك المراد بينهما ، وهذا لإثبات مقدور بين قادرين ،

وهو مستحيل . ففرضوا الدلالة على الاتفاق في الإرادة . وهذا الذي ذكروه غير
مديد على أصلهم ، فإنهم لا يصح منهم منع مقدور بين قادرين على ما أشرنا
إليه . ومنسبسط القول فيه في أحكام القدر (١) إن شاء الله .

ثم نقول : أتى يستقيم ذلك فيكم مع مصيركم إلى أن مقدور العباد ليس بمقدور
لله من حيث اختص العباد بالافتدار على مقدوراتهم ، فكيف يستقيم ذلك ممن يدعى
لزوم عموم التعلق في الصفة الراجعة إلى الذات ؟ فبطل ما قالوه من كل وجه .
ويمسدهم عن ذلك نفيهم القدرة مع استحالة حكم القدرة دون القدرة .

ونطر هذه الدلالة على أصول أهل الحق على أحسن وجه ، وذلك أنا لو قدرنا
اتفاق القديمين في الإرادة ، للزم منه أن يريد أحدهما تحريك جسم ، ويريد الثاني
عين مراد الآخر ، ويقصد كل واحد منهما إيجاد مقدوره ، فيفضي ذلك إلى
امتناع مقدوره أو وقوعه عن قدرتيهما ، ويؤدي ذلك إلى وقوع خلق
من خالقين .

فإن قال قائل : كيف يصح لكم ذلك ، مع تجويزكم مقدوراً بين قادرين ؟

قلنا : إنما جوزنا كون المقدور بين قادرين من وجهين مختلفين . فأما أن
يجوز وقوع خلق من خالقين ، فلا . وإيضاح القول فيه أن الوجه الواقع بقدرة
الله في مقدور العباد ، لا يقع بقدرة العبد . والوجه الواقع بقدرة العبد ، وهو
الكسب ، لا يقع بقدرة الرب ، فارتفعت القدرتان بوجه واحد ، وكأنهما على
التقدير متعلقان بمقدورين ، وليس كذلك الخلق .

٢٤٩

فإن قيل : فما دليلكم على منع خلق / من خالقين ؟

قلنا : هذا مما سنستقصى ذكره في كتاب « القدر » إن شاء الله .

(١) في الأصل : القدر .

والذى يقع به الاستقلال ها هنا أن نقول : لو قدر خلق بين خالقين ؛ فلا يخلو كل واحد منهما أن يكون بحيث لو انفرد ، تصور منه إيجاد المقدور ، أو كان بحيث لو انفرد ، لم يتصور منه إيجاد المقدور . فإن كان كل واحد منهما بحيث لو انفرد تصور منه إيجاد المقدور ، فأثر قدرته عند تقدير الاجتماع ، كأثر قدرته عند تقدير الانفراد . ثم القدرة عند تقدير الانفراد تؤثر في إيجاد الذات فلتؤثر عند الاجتماع ، وإذا أثرت عند الاجتماع ، نفت القدرة الثانية ، ولم يبق لها أثر (١) . ولو قدر كل واحد منهما غير مستقل بالاختراع عند الانفراد ، ولا يتصور تأثير القدرة عند الاجتماع ، فإن المسألة مفروضة في مخترع واحد ، ومن حكم الواحد أن يستحيل ببعضه . فإذا لم تؤثر قدرة أحدهما عند الانفراد ، فلا أثر لها أصلاً سواء قدر منفرداً أو مع غيره .

وهذا رمزنا إلى الدلالة ، وفي بسطها ، خروج عن مقصدنا ، وجزم بشرط الكتاب ، فإن من شرطنا فيه محاذرة التكرار ما أمكن .

واعلموا — وفقكم الله — أن المتأخرين من المعتزلة لما استيقنوا اضطراب أدلة التوحيد على قضية أصولهم ، وعلموا أنها لا تستقيم على قواعدهم ، أبدوا عند ذلك طريقة ، انساوا بها عن رتبة الدين ، فقالوا : ليس في العقل ما يدل على الوحدانية ، وإنما سبيل معرفتها الشرع .

قال القاضي رضى الله عنه : وإنما العجب من أفوام يستقصون عقولا تستدل في الرؤية وخلق الأعمال ، وأبواب الهدى والضلال بالأدلة السمعية ، ويزعمون أن مدارك العقائد العقول ، ثم يكبهم الله لمناخرهم ، ويركسهم على رؤوسهم ، حتى يعترفوا بأن التوحيد لا يثبت عقلاً . ولولا ورود السمع لجوزنا لإثبات آلهة . ٢٥٠

(١) في الأصل : أثراً .

ثم الذى ذكره رجوع إلى السمع ، ورد له . فإن أرباب التَّسَاوِيل أجمعوا قاطبة على أن قوله تعالى : « لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا » (١) من حجاج القرآن . وليس الغرض منه لإنشاء عن مغيب ، وإخبار عن مجوز ؛ بل مساقه مساق الاحتجاج . كقوله تعالى فى الرد على من أنكر الحشر واستبعد إعادة العظام بعد ما رُمّت : « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » (٢) . فكان ذلك احتجاجاً من الله على المنكرين للإعادة ، المعترفين بالبداية والنشأة . فقد صرحت الآية فى التوحيد بالاحتجاج العقلى بإجماع الأمة . فمن زعم أنه ليس فى القرآن حجة مفضية إلى درك الوحداية ، فقد راغم نص الكتاب ، ولم يستند بالاسترواح إلى السمع إلا التكذيب به ، عمننا الله من الخبال فى الدين والضلال المؤدى إلى محادة المسلمين .

ثم نقول لهؤلاء : لو قدرنا قديمين متساويين فى كمال الافتداز ، وصورنا اختلافهما فى المراد ، فلا يكون أحدهما بإيجاد مقدوره أولى من الثانى على ما قدمنا تقديره . فلو جعلنا ذلك من جائزات العقول ، لزم فيه تجويز ثبوت قادر مع استحالة وجود مقدوره ، ومع ارتفاع الموانع والدوافع . فمن ساغ ذلك فى عقله فليسوغ ثبوت مقدور بلا قادر ، فإنه إن لم يبعد ثبوت قادر مع استحالة المقدور الممكن ، لم يبعد ثبوت المقدور مع انتفاء القادر . ثم يلزم من ذلك لإبطال العقلية والسمعية جميعاً ، وذلك لأن الآيات المشتملة على التوحيد ليست من المعجزات فى أنفسها ، إذ الإعجاز لا يتحقق بالآية والآيتين ، وإنما نعرف ثبوت آحاد الآيات مترتباً على ثبوت صرف المبلّغ . ولا يثبت صدق المبلّغ إلا بالمعجزة ، ثم لا تدل المعجزة إلا بعد أن / يثبت فعلاً لله سبحانه وتعالى . فبم تنكرون على من يزعم أنها ٢٥١ وقعت من غير قادر ؟

فإن قالوا : يستحيل وقوع مقدور من غير قادر .

قلنا : إن لم يستحيل ثبوت قادر غير ممنوع مع استحالة وقوع مقدوره ، فلا يستحيل ثبوت مقدور من غير قادر أيضاً . فقد وضح بما قلناه انسداد الطرق العقلية والسمعية جميعاً على المعتزلة .

الفصل الثالث : يشتمل على نصب الدلالة على نفي القديم العاجز ، وينطوى على وجوب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى من المقدورات .

فإن قال قائل : قد أسندتم جميع ما قدتم إلى استحالة ثبوت قديم عاجز ، وإلى إيجاب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى ، فدلّسوا على مرامكم فى الأصلين ، وأقيموا الدلالة على القاعدتين .

قلنا : غرضنا بما قدمناه استحالة ثبوت إلهين متقدمين على النقص ، منعوتين بما يجب نعمت الواحد به ، وقد استتب فى ذلك غرضنا . وهذا الذى تطالبون به بما لم نتعرض له فيما تقدم .

ونحن الآن نوضح الحق فى الأصلين مستعينين بالله . فأما القديم العاجز ، فالدليل على استحالاته أن العاجز هو الذى يقوم به العجز كما أن القادر هو الذى تقوم به القدرة . فلو أثبتنا عاجزاً قديماً ، لزم لإثبات عجز قديم ؛ وذلك مستحيل . فإن صفة العجز تتضمن حدوثه لأن العجز يتضمن امتناع الفعل ويقتضيه ، وهذا معاروم من صفة العجز لا سبيل إلى جحده ، ويستحيل لإثبات العجز غير مؤثر فى اقتضاء امتناع الفعل . ولو أثبتنا عاجزاً قديماً ، لما كان مؤثراً فى منع الفعل ، فإن الفعل يمتنع وقوعه قديماً من غير تقدير عجز ، وإنما يثبت العجز عن الشيء الذى لولا العجز عنه لصح .

والذى يحقق ذلك أن المستحيلات كاجتماع المتضادات ونحوها ، لما كانت
٢٥٢ مستحيلات من غير تقدير عجز ، استحالة كونها معجوزاً / عنها . فوضح بذلك أن العجز يتضمن الحدوث . وينزل العجز بما ذكرناه منزلة الحركة من حيث اقتضت

صفة الحركة حدوثاً ، إذا هي كون في مكان بعد الكون في غيره ، ومن ضرورة ذلك الحدث وثبوت الأولية .

فإن قال قائل : هذا الذي ذكرتموه في العجز ينعكس عليكم في القدرة ، فإن من حكم القدرة التمكن من المقدور بها ، كما أن من حكم العجز امتناع الفعل ، ثم أثبتتم قدرة قديمة مع استحالة مقدور قديم ، فأثبتوا أيضاً عجزاً قديماً يؤثر في امتناع فعل فيما لا يزال ، وإن لم يؤثر في الأزل .

الجواب عن ذلك أن نقول : من حكم القدرة التمكن بها إما في الحال ، وإما في المآل . وليس من شرطها مقارنة مقدورها لياها ؛ بل يجوز استئثار المقدور عنها . والذي يوضح ذلك أننا إذا قدرنا جوهرأ حادثاً بالقدرة ، فهو في أول حال حدوثه مقدور ، وإذا نفى ، لم يكن مقدوراً في الحالة الثانية . فلو علم الله سبحانه وتعالى أن الجوهر سيعدم في الحالة الثالثة وهو يعيده في الحالة الرابعة ، فما القدرة على الإعادة في الرابعة ثابتة في الحالة الثانية ، وإن لم يتحقق مقدورها معها ، وإنما يقع مقدورها في الحالة الرابعة ، فلم يمتنع إذاً استئثار المقدور عن القدرة ، إذا كانت القدرة باقية . وإنما يمتنع ذلك في القدرة الحادثة من حيث استحالة بقاؤها ، فلم يبعد أن يكون القديم سبحانه وتعالى على صفة في أزله يسمح منه لأجلها الفعل فيما لا يزال .

ولا يجرى العجز في ذلك مجرى القدرة ، فإننا صورنا قادراً يمتنع عليه مقدوره لمعنى يقتضيه الامتناع ، ولا نتصور عاجزاً عن الشيء مع مقارنة التمكن لعجزه حتى يقال : هذا متمكن بما هو عاجز عنه ، وسيظهر أثر العجز / في الثاني . وهذا يوضح ٢٥٣ كون العجز مقتضياً امتناع الفعل معه من غير استئثار بخلاف القدرة ، ولذلك جاز منع القادر لو قدرنا قادراً قديماً ، ولا يجوز تمكين العاجز . فهذا أقصى الامكان في تقدير ذلك .

وقد ذكر القاضي في « الهداية والنقض » أن نفي القديم العاجز يستدرك سماعاً .

ولإنما قال ذلك لاعتقاده لزوم معارضة العجز بالقدرة ، كما قدمناه ، وليس الأمر عندنا كذلك ، والفصل بين العجز والقدرة واضح لا يخفى دركه على متأمل .

والظن بالقاضى أنه اعتضد بالسمع ، ولم يرد دلالة العقل . وهذا ما يدل عليه ظاهر كلامه ، فإنه لم يصرح برد دلالة العقل . ولو اعتقد بطلانها ، لما تحاشى من التصريح به ، فليس من دأبه التغطية والتقوية . وهذه الدلالة لا تستقيم على أصول المعتزلة ؛ وذلك أنهم زعموا أن العجز يتقدم على المعجوز عنه ، كما تتقدم القدرة على المقدور عليه على ما سنقره في القدر إن شاء الله

فإن قيل : قد وبختم المعتزلة في الاستشهاد بالأدلة السمعية ، ثم وقعت فيما منه فررتهم . فالجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أن نقول : نحن لم نبطل دلالة العقل ، بل قررناها قرارها ، واعتضدنا بدلالة السمع تيمنا ، وأنتم أبطلتم دلالات العقول .

والوجه الآخر في الجواب أن نقول : أنتم سددتم مدارك العقل في نفى قديمين ، إلهين كاملين الافتدار ، فجرم ذلك إلى اضطراب المقدورات ، وذلك يفضى إلى رد السمع ، ونحن إن قدرنا عاجزاً قديماً عقلاً ، فليس في ذلك ما يقدح في أحكام القدر ، فافترق مذهبنا .

فإن قال قائل : هذا كلامكم في نفى قديم عاجز ، فما الدليل على وجوب تعلات القدرة القديمة بما لا يتناهى ؟

٢٥٤ قلنا : قد ذكر أهل الكلام في ذلك طرقاً لا يرتضيها/ ونحن نشير إليها ، ونبدى وجوه القدح فيها ، ثم نذكر الطريقة المرضية .

فما ذكروه أن قالوا : لو لزم أن يقدر القديم على بعض المقدورات ، لوجب أن يكون عاجزاً عنها ، وقد قدمنا استحالة العجز [على] القديم ، وهذا فيه نظر . إذ للمعترض أن يقول : لا يقدر على بعض المقدورات ولا نعجز عنه ، كما

لا يقدر الواحد منا على الألوان ، ولا يعجز عنها . والتقصي عن هذا السؤال تكلف .

وبما ذكر في ذلك أن القدرة لو صلحت لإحداث شيء ، لوجب أن تصلح لإحداث كل شيء جائز ، لأن حقيقة الحدوث واحدة لا تختلف ، والقدرة الصالحة لوجه منته ، صالحة لجميع وجوهه ، وهذا فيه نظر عندنا .

وللمعترض أن يقول : إذا نفينا الحال ، وقلنا : إن الجوهر يخالف العرض بما اختص به في خاصيته ، وخاصيته غير وجوده ، فلزم من ذلك اختلاف الوجودين ، وفيه لإبطال الدليل .

وإن قلنا بالحال ، فالدليل مع القول بها مدخل أيضاً . فإن جميع صفات الجوهر تثبت بالقدرة عند أهل الحق . فللمعترض أن يقول : إن امتواء وجود الجوهر والعرض ، [وإن] لم تستوى صفاتهما ، فيجوز أن تصلح القدرة لأحدهما دون الثاني .

والذي يجب التعويل عليه في ذلك أن نقول : نحقق انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد من غير تقدير ثان ، ثم ننعطف على غرضنا في تقدير قديمين . فالدليل على انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد ، أن مقدوراته لو تنهت وانتهت ، وبقيت قدرته فيما لا يزال من حيث ثبت قدمها واستحالة عدمها ، والفعل فيما لا يزال ممكن ، فيستحيل تنهاى المقدور مع بقاء القدرة . إذ لو جاز ذلك في وقت ، جاز في كل وقت .

فإن قال قائل : لا يلزمكم تنهاى المقدورات من هذا الوجه ، بل نقول : ما المانع من تعلق قدرة القديم ببعض الأجناس على أن لا تنهاى أحادها ، ولكن القدرة لا تتعلق ببعض الأجناس .

قلنا : هذا / باطل ، فإن الذى صورتموه لا يخلو : إما أن يكون محالاً أو ٢٥٥

جائزاً . فإن كان محالاً ، فليس في الانكشاف عن المحالات قصور في القدرة ، وليس المحال مقدوراً فيسأل عن تعلّق القدرة به .

وإن زعم السائل : أن الذي سألت عنه ، جنس ممكن وقوعه ، جائز حدوثه .

فيقال له : أيحوز حدوثه بنفسه أم لا يحوز ذلك ؟

فإن زعم السائل أنه يحوز حدوثه بنفسه ، فقد رد قضية العقل . ويلزمه تجويز وقوع كل حادث من غير قدرة ، وهذا يفضي إلى رد أصل القدرة .

وإن قال : إنما يحوز وقوعه بالقدرة الحادثة ولا يتمذر وقوعه إلا بالقدرة القديمة .

قيل له : فإن ما استحال أن يقع بالقدرة القديمة ؛ استحال أن يقع بالقدرة الحادثة ، فإن القدرة الحادثة واقعة بالقدرة القديمة فكيف ، يقدر القديم على اختراع قدرة على مقدور ، وجنس ذلك المقدور ليس بمقدور له ؟

فإذا وضح ذلك في الواحد رجعنا إلى تقدير القديمين ، فلا يخلوا حالهما : إما أن يكون كل واحد منهما ناقص المقدور ، أو يكون أحدهما كامل المقدور دون الثاني . فإن تناهى مقدورهما جميعاً ، لزم من ذلك ما يلزم من تناهى مقدور القديم الواحد ، وإن عمّ تعلّق قدرة أحدهما دون الثاني ، فيجوز في القدر المقدور لأحدهما التمازج ، كما قدرناه في القادرين للذين لا تناهى مقدوراتهما .

فإن قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أن مقدور الأندر منهما يقع ؟

قلنا : هذا محال ، فإن القديمين استويا في وجه الاقتدار فيما استويا في الافتقار عليه . فانفراد أحدهما بأجناس من المقدورات لا تشبث له منية فيما تساويا فيه ، وهذا فصيل نوضحه في أحكام القدر ، إن شاء الله .

فهذه جمل مقنعة في التوحيد ، منبهة على جميع أطراف الكلام ، لا يشذ منها مقصد معنوى إن شاء الله . ثم إن شيخنا عقيب التوحيد بالإعادة . / ونحن نرى ٢٥٦ تأخيرها إلى أخريات الكتاب ، والله الموفق للصواب .

القول في الجسم ومعناه

اختلف الناس في حقيقة الجسم وحدّه . فالذى صار إليه الفلاسفة : أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة . وربما عبروا عن هذا المعنى بعبارات ، ومحصول جميعها واحد . فقال بعضهم : الجسم : هو الذهاب في الجهات ، وعنى بالذهاب فيها ما قدمناه من جهة العرض والطول والعمق .

وقال بعضهم : الجسم هو الذى له الأبعاد الثلاثة ، وفسّر الأبعاد بما قدمناه . وذهب الصالحى إلى : أن الجسم هو القائم بنفسه .

وذهب هشام في آخر أقواله إلى : أن الجسم إذا سمى به الإله تعالى ، وقيل : هو جسم لا كالأجسام ؛ فالمراد به أنه شيء لا كالأشياء .

واختلفت مذاهب الكرامية في الجسم . فذهب شاذلية منهم إلى أن الجسم : هو الوجود . وصار آخرون إلى أن الجسم : هو القائم بالنفس . وذهب الاكثرون منهم إلى أن الجسم : هو الذى يماس غيره من إحدى جهاته . وهؤلاء اختلفوا ، فصار صائرون منهم إلى تجويز المماسّة من جهة تحت ومنعها من سائر الجهات .

وذهب آخرون إلى تجويز المماسّة من سائر الجهات . وألزم هؤلاء تجويز ذلك ليكون القديم محاطاً بالأجسام ، فالتزموا ذلك ، ولم يكثرثوا به .

والذى صار إليه أهل الحق أن : الجسم هو المؤلف والمتألف . والدليل على ما صرنا إليه أن نقول : وجدنا أهل اللسان ، إذا راموا الإنباء عن مفاضلة بين شخصين في الضخامة والعبالة ، وكثرة الأجزاء يقولون : هذا أجسم من هذا ،

فقد علمنا قطعاً أنهم قصدوا بإطلاق هذه اللفظة التعرض لتفاضل بين الذاتين ، ثم نظرنا في جملة صفات الذات وتبعناها سبراً وتقسيماً ، فها هنا أنهم لم يريدوا بالأجسام ٢٥٧ التفاضل في معنى ، عدا / كثرة الأجزاء والتأليف فيها .

فإننا لو قلنا : أرادوا بأجسامها أغلبها (١) أو أكثرها (٢) حركة أو سكوناً ، إلى غير ذلك من المعاني . فنعلم بطلان جميعها إلا ما إرتضيناه . وإذا ثبت أن الأجسام ينبيء عن التفاضل في الأجزاء والتأليف ، وهو صيغة مقتضبة من الجسم ، فإذا دلت في بناء التفاضل على المفاضلة في معنى ، وجب دلالة أصل اللفظ على ذلك المعنى .

والذي يوضح ذلك أن الأعلام لما أنبأ عن التفاضل في العلم ، وكان مأخوذاً من العلم ، أنبأ أصل العلم عن ما دل عليه الأعلام ، ووضح ذلك يغنى عن بسطه .

وللخصوم على الدلالة التي ذكرناها أسئلة يهون دفعها . فها راموا الاعتراض به أن قالوا : معولكم على الأجسام ومعناه . والأجسام ليس من لغة العرب ، وربما يستندون ذلك إلى ابن دريد* صاحب «الجمهرة» فيقولون : سئل ابن دريد عن الأجسام ، فقال : لا أعرفه .

وهذا الذي ذكروه مباهة ومناكرة ، لما ظهر واشتهر وانتشر . فإننا نعلم أن من تخلل خلل أعزاب البوادي ، وعبر بالأجسام عن الأضخم ، لما أنكروا عليه

(١) في الأصل : أغلبها (٢) في الأصل : أكثرها

ابن دريد : (٢٢٣ - ٣٢١ هـ)

(*) محمد بن الحسن بن دريد الأزدي ، من أزد عمان من قحطان ، أبوبكر ، وهو صاحب (المقصورة الدريدية - ط) . ولد في البصرة . ومن كتبه «الاشتقاق» و «الجمهرة» وغيرهم .

(انظر الاعلام ٦ : ٣١٠ ، إرشاد الأريب ٦ : ٤٨٣ ، وفيات الأعيان ١ : ٤٩٧ ، طبقات الشافعية ٢ : ١٤٥ ، إسان الميزان ٥ : ١٣٢ ، تاريخ بغداد ٢ : ١٩٥)

مقاله . والذي يوضح ذلك أنهم لما قالوا : جَسَسُ المراء جسامه ، كما قالوا : بَسَدَنَ بدانه ، فأصدروا عن الجسم أو الجسامه وجوه الأفعال ، واشتهر منهم التفعيل ، فيقولون : جَسَسُ الشيء تجسيماً .

ومن أوضح ما يدل على ذلك إطلاقهم الجسم ، وهذا من البناء في القياس المطرد ، يترتب على فَعَل ، يفعل . فإنهم يقولون : كَرُمَ فهو كريم ، وظَرْفَ فهو ظريف . ومن ذلك قال أهل العربية لما قيل لهم : الأفعال على اقتضاء المفاضلة ، إنما يجرى في الأفعال الثلاثية دون غيرها ، ونحن نجد العرب تقول : فلان أفقر من فلان ، وما استعملوا فيه فعلاً ثلاثياً .

فقالوا بحسين : من أصل لغتهم تقدير الفعل الثلاثي صادراً من الفقر ، وإن أضافوه في الاستعمال ، ولم يذيعوه / في مجرى الكلام . ويدل عليه قولهم : فقير ، ٢٥٨ فإنه دليل على ترتبه على فَسَقَ . ومهما استبان استعمال الفعل ثلاثياً من الجسم ، فلا منع في استعمال الأفعال إذا لم يكن في الأصل مختصاً بالحنن اللازمة والألوان .

ثم نقول : إن ناقش مناقش في الأجسم ، فلا مناقشة في الجسم ، ولا شك أن المراد به معنى المبالغة . ثم تلك المبالغة المرادة باللفظة لا ترجع إلا إلى كثرة الأجزاء أو تألفها . وغرضنا يستتب ببناء واحد .

وبما اعترض به الجهلة على ما قدمناه أن قالوا : بناء الأفعال قد يرد على غير إرادة المبالغة ، ومنه قول القائل :

قبحتم بآل زيد نفسراً ألام قوم أصغراً وأكبراً

وكذلك قالوا : قول القائل : الله أكبر ، ليس المراد به تعرضاً لمفاضلة ومبالغة ، بل المراد به الله الكبير . وكذلك المراد بقوله : وهو أهون عليه ، أى وهو هين عليه .

وهذا الذي ذكره خروج منهم عن مقصدنا ، وإعراض عما رمناه . وذلك

أنا لم نقل الأجسام ينفي عن التفاضل لبناء به ، بل قلنا : لأنهم يطلقونه على إرادة المبالغة ، ويقولون في الشخصين الذين اختص أحدهما بالبدانة والعبالة ، والثاني بالنحول : هذا أجسم من هذا ، وذلك ما لا سبيل إلى إنكاره . فلا يخلص الخصم عن ذلك تصويره بناء في غير المبالغة بعد ما وضح إرادة المبالغة .

على أنا لو رددنا إلى قياس الأبنية ، لما كان ما قالوه منافراً لما أبديناه . فإن الأفعل إذا استعمل مع من ، أنبأ عن مبالغة لا محالة ، ولو قدر مفصلاً عن من ، مجرداً عنها ، لا نقسم بعد ذلك مذاهبه ، والأغلب عليه مبالغة . والذي استدلنا به مقرون بمن .

وبما يحاولون به قدحاً أن قالوا : لو صح ما قلتموه ، لصح إطلاق الأجسام في ٢٥٩ الجمادات صحته في الحيوانات ، فإن التفاضل في كثرة^(١) الأجزاء / والتأليفات يتحقق في الجمادات ، تحققه في الحيوانات .

وهذا الذي ذكره من أظهر آيات الجهل بمذاهب اللغات . فإن أصول الاشتقاق لا يجب طردها . وقد يشذ منها بعض المسميات ، وقد يختص الاسم في عموم الاستعمال وعليه العرف ببعض المسميات ، وإن اقتضى أصل الوضع والإشتقاق عدم الاختصاص .

والذي يوضح ذلك قطعنا أن الدابة مشتقة من الديب ، وموضع الاشتقاق يتضمن تسمية كل من دبّ ودرج دابة أو داباً ، ولكن غلب الاستعمال في بعض الأشياء ، وأمثال ذلك لا تنحصر في اللغة . على أن الذي قالوه ينعكس عليهم في اعتبار الطول والعرض والعمق ، فإن هذه الصفات لا تختص بالحيوان ، بل تتحقق فيها وفي الجمادات ، وإنما كان يكون ما قالوه قدحاً ، لو لم نأزمهم على موجب أصلهم مثل ما أزمونا .

(١) مكررة في الأصل .

فإن قالوا : لو كان الأمر على ما قررتم ، لكانت رمانة القبان أجسم من الخشبة العريضة من حيث كثرت أجزاؤها ، وأربت على أجزاء الخشبة . ونحن نعلم أن الخشبة إذا كانت أكبر في رأى العين من الرمانة فيقال : الخشب أجسم من الرمانة ، وهذا الذى قالوه يناقض ما قدموه ، فإنهم أنكروا قبل ذلك لفظ الأجسم فى الجمادات ، ثم أثبتوا ما أنكروه وألزموه فى معرض آخر . على أنه لا مستروح فيه ، فإن من يقدر الخشبة أجسم من الرمانة ، يعتقد أن أجزاءها أكثر من أجزائها ، ويطلق الأجسم على هذا الاعتقاد بلا شك فيه ، وهو صواب فى مقصد اللغة وإن كان زلالا فى المعنى .

على أننا إذا جعلنا الثقل فى الأجرام من الأعراض ، لم نستبعد كون أجزاء الخشبة أكثر من أجزاء الرمانة ، فاندفع ما موهوا به . وما يعترضون به أن قالوا : نجد العرب تقول : هذا قديم وهذا أقدم / منه ، وهذا حديث وهذا أحدث منه ، ثم لا يرجع قولهم فى الأقدم والأحدث إلى إثبات زيادة يتخصص بها أحد الموجودين ، وهذا غير سديد أيضاً . فإننا نعلم قطعاً أنهم فى إطلاق الأقدم والأحدث يعتقدون تفاضلاً فى معنى قدره ، أصابوا فيه أم أخطأوا ، فهذا إذا لا يجزم ما مهدناه من اقتضاء المبالغة . ثم إن قدر على أهل اللغات زلل فى المعانى ، فليس ذلك قادح فى موضوع اللسان ، ووجب حمل هذا البناء على المبالغة عموماً . ثم إن صح المعنى فقد تجمّع اللفظ والمعنى . والذى رمنا لإثباته معنى صحيح وهو التأليف .

على أننا نقول : راموا بالأقدم الإنباء عن كثرة مرور الأوقات وكرورها على أحدهما ، وإلى قريب من ذلك أشاروا فى الحديث والأحدث . فاستقرت الدلالة ، واندفع عنها كل ما أوردوه .

فإن قالوا : لو قدرنا تعرض جوهريين متألفين على العرب ، وراجعناهم فى تسميته جسماً ، لا بدوا فيه أعظم التكبر ، إذ الجسم فى إطلاقهم ينبىء عن الكثافة ، وهم لا يسمون جزأين كثيفاً .

قلنا: عين ما أنكرتموه ينعكس عليكم في الثمانية الأجزاء ، فإنها لو عرضت لما سميت جسماً ، ومن شدة طرفاً من التحقيق وأحاط بالجزء الفرد علماً ، علم أن ثمانية من الجواهر إذا تنضدت لم تُسرَّ في مجرى العادة ، وكذلك لو بلغت ثلاثين . فاستبان أن ما ألزمونا ينعكس عليهم ، ثم سبيل الجواب على المذهبين أن نتلقى من العرب معاني كلامها ولا نحكمهم فيما يدق مدركه . فإذا ثبت لإنباء الجسم عن التأليف ، حققناه في كل متألف ، فهمه العرب أو جهلوه .

والذي يوضح ذلك أن الطول لا بد منه في الجسم ، ثم يكتفي الجسم في تصوير ٢٦١ الطول بتركب جوهرين من كل قطر . ونحن نعلم أن ذلك لو فصل على العرب لما سموه طولاً . وأما من قال : الجسم هو القائم بالنفس ، فكل ما قدمنا رد عليه/، إذ الجسم مما يسوغ التفاضل في معناه ، وليس كذلك القائم (١) بالنفس . وبقرين من ذلك نرد على هشام في تسميته وتفسيره الجسم بالشئ ، ويزيده وجهاً آخر فنقول : أقصى ما تصير إليه أن الرب جسم لا كالأجسام ، بمعنى أنه شئ لا كالأشياء ، فيلزمك على طرد ذلك تسمية الأعراض أجساماً من حيث كانت أشياء ، وهو يمنع تسمية العرض جسماً . فإن اعترف بذلك ، فقد نقض مذهبه ، وإن أبى وامتنع من تسمية الأعراض أشياء فقد جحد اللغة ، وراغم آياً من كتاب الله منها : « وكل شئ فعلوه في الزبر » (٢) . والمراد بذلك تبديلهم وتحويلهم ، وهو من أفعالهم وأفعال المحدثين أعراض . وقال تعالى : « إنا كل شئ خلقناه بقدر » (٣) إلى غير ذلك من الآيات . ووجه جحد اللغة واضح ، فإن من أنكر تسمية اللون والأصوات أشياء ، فقد راغم . ويتسرع إلى الرد عليه أقل من شدة طرفاً من كلام العرب ، وهذا سبيل الرد على الكرامية إذا زعموا أن الجسم : هو الموجود . وهذه مناقشات في الألفاظ وستأتيكم المعاني في مواضعها إن شاء الله .

(٢) ٥٢ : ٥٤

(١) في الأصل : العلم

(٣) ٤٩ : ٥٤

فصل

مشتمل على ذكر أقل الأجسام

اعلموا وفقكم الله أن الاختلاف في هذا الفصل يستند إلى ما قدمناه في حقيقة الجسم . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة وكافة الفلاسفة صاروا إلى أن الجسم هو الطويل العريض العميق .

وقال الجبائي لما مثل عن أقل الجسم فقال : لست أجِد في ذلك حداً ، فإن العرب لم تتعرض لتحديد أقل الجسم ، ولكني لو قربت فيه القول لقلت : أقل الأجسام تقريباً ثمانية أجزاء تنطبق أربعة منها على أربعة . وذهب بعض أتباعه إلى قطع القول بأن أقل الأجسام : هو المتركب من ثمانية . ولا معنى لترديد القول في ذلك ، فإن الطول والعرض والعمق لا يتحقق إلا عند انطباق الأربعة على أربعة ، / فلا معنى للتردد مع القطع .

٢٦٢

وذهب أبو الهذيل العلّاف إلى أن : أقل الجسم ما تركب من ستة . ويثبت ثلاثة على ثلاثة . وصار إلى أن العرض والطول والعمق يتحقق في هذا الشكل . ثم قال : أقل رتبة الجسم الكثيف ستة وثلاثون جزء ، وهو الذي يجمع فيه من أقل الأجسام ستة .

وكل ما ذكره تحكم لا محصل له . وأول ما نفاتحهم فيه أن يبطل عليهم اعتبار الطول والعرض والعمق ، ففي إبطال ذلك نقض ما اعتبروه .

ثم نقول : إن لم يعتبرتم الطول والعرض والعمق من كل قطر ، كان محالاً . فإننا إذا عمدنا إلى أحد أقطار الجسم ولم نتعداه إلى غيره ، فلا تتحقق فيه الأوصاف الثلاثة . وإن اكتفيتم باشتغال الجملة على الأوصاف الثلاثة ، فقولوا : إذا تركب

جوهراً ، وانضم إلى أحدهما جوهر آخر، فقد ثبت وصف الطول والعرض والعمق في جملة هذا المركب ، وإن لم يقرر في كل أقطاره .

وهذا واضح في الرد عليهم ، ولولا أن الكلام في ذلك يرتبط بمناقشات في الألفاظ لأطنبنا فيه ، ولسكن الذي التزمناه في ترتيب الكتاب الاعتناء بإيراد المعاني ، والاجتزاء بأقل ما يقع به الاكتفاء في الألفاظ والظواهر .

فإن قال قائل : فما أقل الجسم عندهم ؟

قلنا : اختلفت عبارات أئمتنا في ذلك . فقال بعضهم : إذا تألف جوهراً فهما جسم واحد .

والذي ارتضاه القاضى وكل محقق من أئمتنا : أن الجوهريين إذا تألفا فهما جسمان ، فإن الجسم هو المتألف ، والمتألف هو الذى قام به التأليف . وقد قام بكل جوهر تأليف ، فإزِم [من] تعدد التأليف ؛ تعدد المتألف . ولزم من تعدد المتألف تعدد الجسم / . ٢٦٣

فإن قيل : فسموا الجواهر الفرد جسماء .

قلنا : لو تصور قيام التأليف به ، وهو فرد ، لسميناه جسماء . ولكن لا تصور ذلك ، والمعول عندنا في اسم الجسم على التأليف ، فهما تحقق ، طردنا الحد . وإن لم يتحقق ، عكسناه . ولا نستبعد ذلك في أسامى النسب . فإننا إذا سمينا موجودين غيرين ، فسمى كل واحد منهما غيراً لما تحقق كونه غيراً ، وكذا القول في الخلافين والمثلين .

فهذه جمل تشبث بالألفاظ في إطلاق الجسم قدمناها للاعتضاد بها في بقية المعاني ،

القول فى إقامة الدليل على استحالة كون القديم جسماً

لعلوا أرشدكم الله أن الخلاف فى ذلك يدور بيننا وبين فتنين : إحداهما تخالف فى اللفظ والاطلاق دون المعنى ، والأخرى تخالف فى المعنى . فأما الذين خالفوا فى الاطلاق دون المعنى ، فهم الذين قالوا : المعنى بالجسم الوجود أو القيام بالنفس . وقد قدمنا على هؤلاء صديقاً من الكلام ، ومنعقد عليهم فصلاً فى آخر الباب ، نوضح فيه امتناع إطلاق ذلك شرعاً .

وأما الذين خالفوا فى المعنى ؛ فهم الذين لم يتحاشوا من إطلاق القول بأن القديم مركب من أجزاء وأبعاض تعالى الله عن قولهم .

فنبداً بالرد على هؤلاء ، وقد قدمنا تفاصيل مذاهبهم فى أول باب المثلين .

والعمدة فى الرد عليهم أن نقول : لو تركب القديم من جزئين فصاعداً ، لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات إما أن تقوم بكل جزء ، وإما أن تقوم بواحد من الأجزاء المترتبة ، وإما أن تقوم كل صفة بجميع الأجزاء ، ونفرض تريد الكلام فى التقسيم فى صفة واحدة ليكون الكلام أحصر .

فإن قال الخصم : تقوم بكل جزء قدرة ، فإز منهُ أن يكون كل جزء مختزلاً ، وفيه تصريح بإثبات إلهين أو آلهة . فإن الذى نمنعه ونحيله ونقيم على استحالة فيه واضح الأدلة ثبوت قديمين مخترعين سواء قدرنا متصلين أو منفصلين ، ولا اختصاص لدلالة التمايز وغيرها من الطرق المفضية إلى ثبوت الوحدانية بمنفصلين ؛ بل اطرادها فى المتصلين كاطرادها / فى المنفصلين .

٢٦٤

ولأن زعم الخصم : تقوم بأحد الأجزاء المترتبة ، فيلزم من ذلك تخصص ذلك الجزء بكونه مقتدرأ ، خالقأ ، إلهأ ، وإذا خلا سائر الأجزاء عن القدرة وجب أن يتصف بأضدادها ، وفى ذلك مصير إلى إثبات قديم عاجز مع إثبات

قدماء غير قادرين ، وغير صفات للقديم القادر ، فإن كل جزء مقدّر ليس بصفة للجزء الذى قامت به القدرة .

على أن القول بذلك يلجئ صاحبه إلى التحكم من غير تحصيل ، إذ ليس بعض الأجزاء فى اختصاص القدرة به أولى من بعض .

ولو قال الخصم : تقوم القدرة الواحدة بجميع الأجزاء المتألفة ، كان ذلك محالا ، فإن المعنى الواحد لا ينقسم على ذوات ، ويستحيل قيام المعنى الواحد بذاتين قائمتين بأنفسيهما ، ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد واحد بجملة جواهر العالم ، وكذلك سبيل الإلزام فى كل عرض . فإذا بطلت هذه الأقسام ؛ لم يبق بعد بطلانها إلا القطع باتحاد الإله ، وانتفاء التركيب والتألف عنه .

فإن قال الخصم : هم تنكرون على من يزعم أن القدرة تقوم بجزء واحد ، ويشبّ الحكم منها للجملة دون المحل على الاختصاص ؟

قالوا : وهذا كما أن العلم يقوم بجزء واحد من قلب الإنسان ، والعالم بذلك العلم جملة الإنسان .

قلنا : هذه غفلة منكم عن مذهب الخصم . فن قضية أصولنا أن الحكم الذى يوجبه المعنى يختص بالمحل الذى قام به المعنى ، ولا يتعداه أصلا . فالعالم من جملة الإنسان الجزء الذى قام به العلم ، والجملة لا توصف بحكم العلم ، ومسوضح ذلك فى صدر التعديل والتجويز عند ذكرنا اختلاف الناس فى الإنسان والمكلف على التعيين . فهذه هى الدلالة السديدة ، وبها تعضد كل نكتة تذكر فى نفي التجسيم ، ومسوضح لإضرابها على المعتزلة .

وما تبيحك به القاضى أن قال : من أثبت القديم جسما متركبا فن قضية أصله ٢٦٥ أنه متحيز ، وأخص وصف الجواهر تحيزه/ ، فلو ثبت للقديم أخص وصف الجواهر ، للزم مساواته للجواهر فى جملة صفاته ، إذ يستحيل اجتماع المجتمعين فى أخص

الأوصاف مع اختلافهما فيما عدا الأخص من الصفات . وهذه الدلالة قد بناها القاضى ، رضى الله عنه ، على أصل له قررناه فى حقيقة المثلىن ، وذلك أنه يقول : المجتمعان فى الأخص يجب اجتماعهما فيما عداه . ثم له فى ذلك طريقان :

يقول فى أحدهما : الاجتماع فى الأخص علة فى الاجتماع فى سائر الصفات .

ويقول فى طريقة أخرى : الاجتماع فى سائر الصفات واجب عند الاجتماع فى الأخص وليس الاجتماع فى الأخص علة موجبة . وعلى موجب الطريقتين تستمر الدلالة .

ومن قال من أصحابنا : يجوز الاجتماع فى الأخص مع الاختلاف فى سائر الصفات ، لم يرض التمسك بهذه الدلالة ، وقد قدمنا فى ذلك قولاً مقنعاً .

وبما نستدل به على غلاة المجسمة ، وهم الصائرون إلى أن القديم تعالى عن قولهم ، محدود تحيط به أقطار ، وتحصره محاذ ، ومقابلات ، ويجوز عليه التحول والانتقال والنزول والصعود ، فهذا ما صار إليه معظم المجسمة .

وسبيل الكلام عليهم أن يسألوا عن دلالة حدث العالم ، فإن ترددوا فيها ، ولم يستقلوا بإيرادها ، بأن عجزهم عن قاعدة الدين ، وأصل المعارف . فإن السبيل الذى به نتوصل إلى معرفة المحدث ثبوت الحدث .

وإن راموا ذكر الدلالة على حدث الأجسام ، لم يطردها دلالة إلا نقرر عليهم مثلها فى الجسم الذى حكموا بقدمه ، وتدور عليهم حيرتان : إحداهما القدح فى دلالة حدث العالم ، والأخرى القدح فى قدم الصانع . وطرد دلالة الحدث فى كل من تجوز عليه الانتقالات ، وهذا واضح لامهرب منه ، ولم نبسط قولنا فيه اكتفاء منا بما قدمناه فى حدث العالم .

وقد ينتهى الغلاة من المجسمة إلى أن يقولوا : القديم متصور متشكل / وهو ٢٦٦

على صورة آدم عاينه السلام ، ومن انتهى به الجهل إلى هذا المنتهى ، لم يأمن أن يكون بعض من يلقاه في الطرق آلهة .

وهذا هو الكفر الصراح ، والامترابة في المعبود ، وإثباته على وجه يلتبس بالصور والأشكال ، أعاذنا الله من الضلالات ، وهدانا لطرق الرشاد .

ومما نستدل به على المجسمة أن نقول : إذا زعمتم أن القديم تعالى محدود ، فلا تخلون : إما أن تصفوه بكل حد ، وإما أن تصفوه ببعض الحدود . فإن وصفتموه بكل حد ، كان باطلا بضرورة العقل . فإن الحدود متناقضة متنافرة ، لا يجوز تقدير اجتماعها . فإن من الحدود القصرو ومنها الطول ، واجتماعهما محال ، ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

وإن زعموا أنه يختص ببعض الحدود ، وهذه قضية أصلهم ، فإنهم قالوا : هو على مقدار العرش . ومنهم من يقول : إنه أصغر من قدر العرش ، ولكنه أرزن منه . فإذا خصصوه بحد ، تعالى الله عن قولهم ، قيل لهم : ليس بعض الحدود في المعقول أولى من بعض ، بل جميعها في التجويز بمثابة واحدة ، فيلزم من الاختصاص ببعضها الافتقار إلى مخصص . وأصل هذا الاعتبار سائر أجسام العالم ، فإنها لما اختصت بأقدار وحدود ، وجاز في العقل تقديرها على غير ما هي عليه من حدودها ، فنعلم بذلك افتقارها إلى المدبر والمقدر .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في سائر صفات الإله ؟ فإذا قال القائل : يجوز أن يختص الحق بالعلم ، ويجوز أن يختص بالجهل ، وإذا اختص القديم بالعلم وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص . قالوا : فإن لم يلزم هذا السؤال ، لم يلزم ما قلتموه .

والجواب عن ذلك أن نقول : العلم بما وجب لله وقامت الدلالة على وجوبه له ، وانتفى الجواز عنه ، ولم يتقابل فيه جائزان . فيلزم من الاختصاص بأحدهما ٣٦٧ المخصص . وذلك أن الفعل المحكم دل على العلم/وذلت استحالة تسلسل الحوادث إلى

غير أول على قدم العلم . فقد ثبت إذأ وجوب العلم ، وكذلك القول في مسائل الصفات . وليس كذلك حد مخصوص ، فإنه لا دليل في العقل لا من جهة الفعل ولا من غيره يخصص حداً من بين الحدود . إذ سبيل إثبات الصفات على الوجوب دلالة الأفعال أو نفي النقائص . والاختصاص بحد ، لا يرشد إليه فعل ولا يدل عليه طريق انتفاء النقائص . فوضح بذلك أنه ليس بعض الحدود أولى في التجويز من بعض .

والذي يقرر ما قلناه ، وهو الذي يقطع تشغيب المعترضين ، أن نقول : لو جاز تقدير حد على الوجوب ، لجاز لمن يقول بالدهر أن يقول : الفلك مختص بحد لا يجوز تقدير المزيد عليه والنقصان عنه ، وحده واجب لا يعارضه حد يجوز فليس قول المشبهة بأسعد من ذلك . فلو جاز لهم ادعاء وجوب الحد اختصاصاً من غير أن تدل عليه دلالة ، جاز مثل ذلك في بعض أجسام العالم ، وهذا لا مخاص منه .

وبما يعضد ما قلناه أن الحدود الشاغل الحيز ليس بعض الأحياء أولى به من بعض . فإن الجهات متماثلة لا ريب فيها ، وليس الاختصاص ببعضها أخرى من الاختصاص بسائرهما . ولو جحد جاحد تماثل الحدود في الجواز لم يمكنه جحد تماثل الجهات . وسنبسط ذلك في مسألة الجهة ، إن شاء الله عز وجل .

واعلموا أن ما يدل على نفي المحاذيات ، والتسكن من الأماكن ، والاختصاص بالجهات فهو دليل في مسألة الجسم . وستأتي أدلة هذه المسائل ، إن شاء الله تعالى .

واستدل شيخنا في نفي التجسيم بأن قال : لو كان القديم جسماً ، لاستحال وقوع مقدوره إلا في محل قدرته ، ولا ممتنع منه خلق الأجسام . وهذه الدلالة تستند إلى أصل يقرره في خلق الأعمال ، وهو أن : الجسم يستحيل أن يخلق جسماً . والأولى بالحقق أن يعول في نفي التجسيم على الدلالة الأولى فهي / العمدة وعليها ٢٦٨ المعول .

ويظهر أيضاً الاستدلال على من جوّز على القديم التحول والزوال ، ولكن تلك الدلالة لا تختص بنفي التجسيم على التخصيص ، بل تتعلق بنفي الانتقالات والتحويلات .

وأما الاستدلال بأنه ليس بعض الحدود أولى من بعض ، فسيديد . ولكن يسرد عليه سؤال واحد وهو : أن علم القديم تعالى في أزاله ببعض المعلومات على تقدير حدوثها ووقوعها ، وكان يجوز تقدير تعالى العلم بأمثالها إبدالاً عنها ، ثم لم يفتقر العلم في تعلقه ببعض المعلومات على صفاتها إلى تخصيص ، وكذلك يقدح في الدلالة لإثباتنا الصفات السمعية التي لا تدل عليها قضية عقل .

فلأن قال قائل : إذا أثبت يدين ، وتقدير أربعة من الأيدي كتقدير اليدين ، ولا يخص العقل ببعض ذلك بإيجاب (١) ، ثم لا تستبعدوا ما فلتموه .

ومما يقدح في الدلالة أن أقصى ما نتمسك به أن الدلالة لم تخصص حداً .

والقائل أن يقول : هذا تمسك بعدم الدليل . فلم زعمتم أن ما لا يدل العقل على وجوبه لا يثبت له الوجوب . فهذه جمل يقدح في الدلالة . ولأجل ذلك عولنا على النكتة الأولى ، فهي التي لا قدح فيها . وأما التعويل على وجوب المشاركة في سائر الصفات عند الاشتراك في الأخص ، ففيه أعظم النظر ، وقد قدمنا ترديد القول فيه .

فصل

مشتمل على ذكر عجز المعتزلة

عن نصب الأدلة على استحالة كون القديم جسماً

اعلموا أن ذلك يمتنع عليهم من أوجه : منها : أنهم صاروا إلى أن الواحد

(١) يمكن أن تقرأ : بإيجاد .

منا يستحيل أن يكون عالماً قادراً مخترعاً إلا إذا كان مركباً موصوفاً ببنية مخصوصه على ما سنوضح ذلك من أصلهم . ومن قضية مذهبهم أن الشرط يجب طرده شاهداً وغائباً ، وإن امتنعوا من ذلك في العلال . ولذلك قالوا : كون الواحد منا حياً شرط في كونه عالماً . فلزم طرد ذلك غائباً ، حتى نقتطع بوجوب كونه حياً من حيث كان عالماً . فلئن / جاز طرد هذا الشرط شاهداً وغائباً ، وجب مثله ٢٦٩ في البنية ولا مخلص لهم منه .

فإن قالوا : إنما نشترط البنية المخصوصة لثبوت العلم ، لا لكون العالم عالماً . ثبت العلم غائباً ، للزم الحكم بالبنية . فالجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه : أحدها : أنكم عولتم في دفع السؤال على نفي الصفات ، وستقيم واضح الأدلة على إثباتها . ثم نقول : بهم تنكرون على من يزعم أن كون الحى حياً شرط (١) في علمه لا في كونه عالماً ، كما أن بنيته المخصوصة شرط في العلم لا في كونه عالماً ؟ وبهم تنكرون على من يعكس عليكم ، ويشترط البنية في كون العالم عالماً ، ويشترط كونه حياً في علمه ؟ فليس أحد القولين أخرى من الآخر . ولا يرجع بالتفاضل بينهما إلا إلى محض التحكم .

وعما يصد المعتزلة عن نفي التجسيم أن أشياء من الأدلة لا تستقيم على أصولهم ، ومن أقواها ما قدمناه في صدر الأدلة حيث قلنا : لو تركب القديم لقامت القدرة بإحدى الجزئين أو بكل واحد منهما . وهذا يؤدي إلى إثبات إلهين مخترعين . ودلالة التمانع تنفي ذلك ، وقد بسطنا القول فيه . وهي غير جديدة (٢) على مذاهب المعتزلة من أوجه : أحدها : أن التوحيد لم يستقم على أصلهم كما أوضحناه ، فكيف يستقيم الفرع لمن لم يستقم له أصل ؟

وعما يمنعهم من ذلك أنهم جوزوا قيام تأليف بجزئين ، ولم يستبعدوا أن يقوم المعنى الواحد بمحليين . فيلزمهم على ذلك قيام القدرة بالجزئين .

(١) في الأصل : شرطاً . (٢) في الأصل : سديد .

ومما يمنعهم من ذلك أيضاً قولهم : إن العلم يقوم بالجزء الواحد منا ، والعالم بذلك العلم الجملة دون المحل . فهم تنكرون على من يقول : الجملة المترتبة القديمة عالم واحد بعلم قام بجزء من الجملة ، كما أن الإنسان عالم واحد عندهم ؟

فإن قال قائل : لم تنصفوا المعتزلة ووجهتهم عليهم ما لا يعترفون به ، وذلك ٢٧٠ أن قيام العلم بجزء فرع لإثبات العلم / وهم نفوا العلم القديم ، فكيف تقدير قيامه بجزء من الجملة أو بالجملة ؟

والجواب عن ذلك أن نقول : هذا لا يخلصهم مما أريد بهم . فإنه إذا جاز أن يختص قيام العلم فينا بجزء منا والعالم الجملة دون الجزء الذي هو محل العلم ، فلا يبعد مثل ذلك في صفة النفس ، فهلا قالوا : إن الجملة عالمة لنفسها ، ولا يقال في كل جزء إنه عالم لنفسه ، بل يثبت ذلك الحكم للجملة ولا يثبت الأحاد ، كما يثبت الحكم من العلم للجملة دون المحل الذي قام العلم به . فإن لم يبعد أن يختص العلم بمحل ، ولا يكون ذلك المحل عالماً ، لم يبعد أن يختص كل جزء من النفس بصفة نفسية ، وحكم العالم للجملة دون أحاد الأجزاء ، كما أن حكم العلم للجملة فينا دون محل العلم ، وهذا ما لا جواب عنه .

ومما يمنعهم عن نفي التجسيم رجوعهم إلى محض الشاهد في كثير من العقائد من غير تمسك بمعنى يوجب الجمع بين الشاهد والغائب . وذلك أنهم قالوا : القديم تعالى ليس بمرئي ، ولو كان مرئياً لوجب أن يتصل به الشعاع . فلما طولبوا بالدليل على إثبات دعواهم ، لم يرجعوا إلى أكثر من التمسك بالشاهد .

فقالوا : لا نعقل مرئياً شاهداً إلا في مقابلة وجهة ، بحيث تتصل به الأشعة ، ففضينا بذلك غائباً .

فقليل لهم : لم قلتم أن ما يثبت شاهداً نقضه بمثله غائباً ؟ ! فعند ذلك ترددوا ولم يبدوا محصولاً . فلو جاز المصير إلى محض الشاهد ، جاز الأجسام أن يقولوا :

لم نشاهد فعلاً إلا جسماً ، فإزّم القضاء ، بذلك غائباً . وهذا ما لا مهرب عنه .

ولو تتبعنا المسائل التي راعى المعتزلة فيها محض الشاهد ، لألفيت منها الكثير .
ثم إن المعتزلة طردوا عن أنفسهم شيئاً / في التجسيم . ونحن نذكرها الآن ونوضح ٢٧١
انتقاضها وبطلانها ، إما على الأصول كلها ، وإما على أصولهم .

فما عولوا عليه أن قالوا : لو كان مؤلفاً لقام به تأليف ، ويستحيل قيام المعنى
بذات القديم . وهذا الذي ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها : أنهم أسندوه
إلى فاسد أصلهم في نفي الصفات القديمة ، ومنوضح الدلالة القاطعة على ثبوتها
إن شاء الله .

والوجه الآخر في القدرح أن نقول : إن لم يبعد منكم الفصل بين الشاهد
والغائب في حكم العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات ، حتى قلتم العالم شاهداً
يفتقر إلى العلم ، ثم أثبتتم القديم عالماً ، مع قطعكم بنفي العلم غائباً ، فهم
تذكرون على من يلزمكم مثل ذلك في حكم التأليف .

ونقول : التأليف شاهداً إنما يتصف بذلك عند قيام التأليف به ويتصف
القديم بكونه متألفاً ، تعالى الله عن ذلك ، من غير تأليف ، وهذا لا يحيص لهم عنه .
فإن رجعوا فقالوا : إنما نفينا العلم من حيث وجب كونه عالماً ، فاستقل هذا
الوصف بوجوبه عن علة تقتضيه ، وليس يتحقق وجوب التأليف .

فالجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : هم تذكرون على من قال
لكم من المجسمة أن التأليف واجب ، كما أن كونه عالماً واجب ؟

فإن قالوا : قد قام الدليل على وجوب اتصافه بكونه عالماً ، ولم يقم الدليل
على اتصافه بكونه مؤلفاً .

قلنا : عدم قيام الدليل على الوجوب لا يثبت الوجوب ، فأقيموا دلالة على نفي

الوجوب . وإن اعترفتم بانقضاء الدليل في النفي والإثبات ، فشكوا فيما لم تثبت فيه دلالة ، وهذا لا مخلص منه .

ومما يهزون به كثيراً قولهم : لو كان القديم جسماً ، لما كان قادراً إلا بقدرة .
فإثبات القدرة القديمة محال . وهذا الذي ذكره بناء منهم على ضلالاتهم في الصفات ٢٧٢
وسنسط القول / فيها إن شاء الله .

على أنا نسلم لهم ما راموا جدلاً ، ونوضح اضطراب مقاتلتهم في كل مسلك ونقول لهم : بم تنكرون على من يزعم أنه جسم قادر لنفسه ، والقدرة لم تثبت شاهداً من حيث كان القادر جسماً . وإنما تثبت القدرة عندكم من حيث كان الاتصاف بها جائزاً غير واجب ؟

فإذا قال الملتزم : القديم جسم واجب له الاتصاف بكونه قادراً ، وتنتفي القدرة من حيث وجب الحكم ، فلا يحدون عن هذا الانفصال سبيلاً .

ومما يتمسكون به أن قالوا : لو كان القديم جسماً ، لوجب أن يكون قابلاً للحوادث ، ولو قبلها دلت على حدثه . وهذا غير سديد أيضاً على أصلهم ، فإنه (١) لا يستقيم لهم على إحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . إذ أقصى الدليل فيه أن القديم ، لو قبل الحوادث لم يخل عنها ، وذلك دلالة الحدث . وقد نقض المعتزلة ذلك على أنفسهم حيث جوزوا قبول الجوهر لضروب من الحوادث كالألوان ونحوها مع جواز التعرّى عنها .

ثم نقول له : بم تنكر على من يزعم أنه جسم قديم يستحيل عليه قبول الحوادث . والجسم الحادث لم يقبل الحوادث لكونه جسماً ، وإنما قبلها لمعنى آخر ؟ فلا يحدون عن الجواب عن هذه الطلبة سبيلاً .

(١) في الأصل : فان .

وربما استدلوا عند أنفسهم بأن قالوا : لو كان القديم جسماً لاستحال منه خلق
الأجسام . وهذا أيضاً غير مديد على قواعدهم . فإنه لا يستقيم لهم دليل على إحالة
كون الواحد منا خالقاً للأجسام . إذ من أصلهم أنه يجوز أن يقع للواحد منا فعل
مباين عن محل القدرة ، متولد عن سبب من الأسباب ، فلا يأمنون مع ذلك تجويز
ثبوت الجسم خلقاً لنا متولداً .

ثم البعترض أن يقول : لم يمتنع خلق الأجسام علينا من حيث كنا أجساماً / ٢٧٣
ولأننا امتنع ذلك علينا لوجه آخر يذكر في أحكام القدر ، إن شاء الله عز وجل .
فلم تستقيم لهم دلالة في نفي التجسيم . وقد أثرننا إلى أصول عمدتهم ونقنهم .

فصل

مشتمل على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها

ومما تمسكوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى مخترع على الحقيقة ، ثم
تدبرنا أحوال الفاعلين شاهداً ، فلم نجد فاعلاً ليس بجسم ، بل استحال ذلك في
الشاهد ، فيجب القضاء بذلك على كل فاعل . قالوا : وهذا كما أن الواحد منا لما
استحال أن يكون عالماً من غير علم ، لم يطرده ذلك شاهداً وغائباً . وربما
يستشهدون في شبههم هذه بالوجود فيقولون : لما علينا وجوب الوجود للفاعل
منا ، قضينا بذلك على كل فاعل . فإذا وجب ذلك في وصف الوجود ، وجب في
الذي تنازعنا فيه .

وهذا الذي ذكروه غير سديد من أوجه : أحدها أن نقول : قد بنيت كلامكم
على كون الفاعل جسماً في الشاهد ، وهذا مما تمنعون منه . فإن الفاعل عندنا : كل
جوهر فرد ، فلا تتصف جملة بأنها تفعل فعلاً واحداً . وإذا حرك المحرك يده على
الاختيار واقتدار ، فلا نقول صدرت الحركات من جملة اليد ، بل صدر من كل
جزء من أجزاء اليد حركة اختص ذلك الجوهر باكتسابها . فامستبان بذلك أن
ما ادعوه في الشاهد فهم منه ممنوعون ، وعن الاستدلال به مدفوعون . ويتضح

ما قلناه بأن نعلمهم أن الرب تعالى لو خلق جوهرأ فردأ ، وخلق له الحياة والعلم والقدرة ، لكان ذلك ممكناً جائزاً .

واعلموا أنه ليس من فرق المجسمة من ينكر ذلك ، وإنما أنكره المعتزلة دون غيرهم من أصحاب المذاهب . فوضح بذلك بطلان ما عولوا عليه من أمر الشاهد .
٢٧٤ ثم لو سلم لهم جدلاً ما ادعوه شاهداً ، وقلنا لهم : كل فاعل من المحدثين جسم / فليس في ذلك مستروح . فإن ذلك وإن سلم لهم تقديرأ ، فلسنا نقول : إنما كان الجسم من حيث كان فاعلاً ، فلم نوجب القضاء بذلك على كل فاعل .

ثم أقصى ما تمسكوا به رد الغائب إلى الشاهد من غير تحقيق جمع بينهما .
والتمسك بهذه الطريقة يجر إلى الدهر والإلحاد ونفي الإله . إذ لو قال قائل : لم نعقل فاعلاً محسوساً إلا حادثاً ، فيجب طرد ذلك . أو قال قائل : لم نشاهد بشراً إلا من نطفة ولا نطفة إلا من بشر ، فيلزم القضاء بذلك إلى غير أول ، فلا يكون الجسم فيما ذكره أسعد حالاً ممن يسلك هذه الطرق التي أشرنا إليها . ومسئوضيح لإنشاء الله لإبطال الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير علة ودليل وشرط وحقبة إن شاء الله .

وأما ما أمتدوا إليه كلامهم من إثبات العلم شاهداً وغائباً فساقط . فإننا لم نقتصر في ذلك على مجرد الشاهد ، بل أقمنا الدلالة على كون العلم علة في كون العالم عالماً . ثم من شأن العلة أن تطرد ، ولو لم تطرد لبطل كونها علة في كل صورة .

وأما الذي استروحوا إليه من الوجود فباطل . فإننا لم نتهــصل إلى العلم بوجود الباري من حيث وجب للفاعل منه الوجود ، بل إنما أثبتنا ذلك بطرق نوضحها إن شاء الله في الصفات ، منها : أن عدم نفي محض ، والجمع بين تقديره وبين إثبات الصانع تناقض . فهذا سبيل الاستدلال ، لا ما استروحوا إليه من وجود الشاهد .

ومما تمسك به المجسمة أن قالوا : المعلومات تنقسم إلى ما يعلم اضطراراً ،

ولما يعلم استدلالاً . وما يعلم استدلالاً يستند العلم به إلى المعلوم اضطراباً . فإن كل دليل عقلي ينتهي في مسافة إلى الضروريات بدرجة أو درجات .

قالوا : فإذا ثبت ذلك بنينا عليه مقصودنا وقلنا : العلم بالإله وكونه فاعلاً ليس من خبر الضروريات ، بل يستدل عليه بكون المحدث فاعلاً . ثم من شأن المدلول أن يشابه الدليل : إما من جميع الوجوه ، وإما من بعض الوجوه . ومن المستحيل / المصير إلى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه من ٢٧٥ الوجوه . فإننا لو قلنا ذلك ، لزمنا منه نفي الوجود عن الإله ، وذلك تعطيل . فإذا لم يكن بد من تثبيت المشابهة من بعض الوجوه ، فينبغي أن يقال : ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده في كل فاعل اعتباراً^(١) بالوجود : قالوا : والتركيب مما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه ، فوجب طرده .

وهذا الذي ذكره اقتصر على محض الدعوى . فما اشتمل عليه كلامهم قولهم : إنما نستدل على كون القديم فاعلاً بكوننا فاعلين ، وليس الأمر على ما قدره ، فإن كون القديم فاعلاً مخترعاً يمكن الاستدلال عليه مع الإضراب عن الاستشهاد بالفاعلين المحدثين .

والسبيل في ذلك أن يقال : إذا ثبت جواز الفعل واستحالة وقوعه بنفسه ، ثبت افتقاره إلى فاعل مخصص . فوضح بطلان قاعدة المشبهة .

ومما يشتمل عليه كلامهم مصيرهم إلى وجوب مماثلة الدليل المدلول ، ولو من بعض الوجوه . وهذا جهل منهم بمواقع الأدلة . ولا غرو ، فهم متطفلون بالتمسك بطرائق العقل ، وقد يستدل بالعدم على الوجود ، وبالوجود على العدم ، فبطل قول من ادعى مماثلة المدلول الدليل .

(١) في الأصل : اعتبار .

وعما انطوى عليه كلامهم ، وهو من أعظم الزلل في الدين ، إفصاحهم بمشابهة الرب سبحانه وتعالى الفاعل المحدث من بعض الوجوه . وقد أبطلنا ذلك في باب التماثل . وامسكك معهم — إن دعت الحاجة إلى تقرير ذلك — طريق القول بنفي الأحوال ليتبين في أوجها (١) ما تقدر لإستحالة التماثل من وجه مع الاختلاف من وجه . ثم نقول : ألستم قلتم لا يجب مشابهة الدليل المدلول من كل وجه ، فلم زعمتم أن التركيب من الوجوه التي يجب الاشتراك فيها ؟ فإن رجعوا فقلوا : لا نعقل فاعلا ليس بحسبهم ، فهو عود منهم إلى الشبهة الأولى . وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً .

٢٧٦ وما استدل به الكرامية أن قالوا : الموجود ينقسم / إلى ما يقوم بنفسه ، وإلى ما لا يقوم بنفسه ، وليس بينهما منزلة ليست في أحدهما ، كما أن الموجود لا يخرج عن أن يكون صفة أو موصوفاً . قالوا : والقائم بالذات هو المتحيز . وهذا الذي ذكرناه لا محصل له .

أما قولهم : ينقسم الموجود إلى ما يقوم بنفسه وإلى ما لا يقوم بنفسه ، فصحيح لا منكرة فيه . وأما قولهم : القائم بالذات هو المتحيز ، ففي هذا أعظم التنازع . فم قلتم إن القائم بالذات هو المتحيز ، فلا يرجعون عند هذه الطلبة إلى محصل إلا إلى التمسك بمجرد الشاهد ، وقد أبطلناه .

ثم نقول : أنى يستقيم ذلك منكم معاشر الكرامية ، وقد خرجتم عن المعقول ، فأثبتتم كائناً ليس بصفة ولا موصوف ، وذلك أن من حقيقة أصلهم : أن ما يقوم بذات الله تعالى من الحوادث ، تعالى الله عن قولهم ، ليست بصفات . إذ لا يتصف القديم بها عندهم ، بل يقوم به قول حادث وهو غير قائل به ، وقد خرج عن أن يكون صفة له . والصفة ليست بموصوفة على أصولهم . فقد أثبتوا قسماً بين الصفة والموصوف .

(١) هكذا ولعلها أوج ويمكن أن تكون : أرجاء

وبما نعارضهم به أن نقول : قد أثبت بين القديم والمحدث رتبة خارجة من القسمين ، فكيف تستبعدون قائماً بالذفس خارجاً عن صفة التحيز ولم تستبعدوا شيئاً خارجاً عن وصف المحدث والقديم ؟

ثم نقول : إن كان مرجعكم إلى الشاهد ، فكل ما لا يقوم بنفسه شاهداً عرض ، كما أن الذي يقوم بنفسه متحيز . فإن لزم طرد التحيز في القائم بالذفس ، لزم طرد وصف العرض فيما لا يقوم بنفسه ، حتى يجب من ذلك الحكم بكون علم الله عرضاً من حيث كان غير قائم بنفسه .

وقد ناقشهم بعض أئمتنا في إطلاق القيام بالذفس وقال : الجوهر ليس بقائم بنفسه ، وإنما القائم بالذفس هو الله تعالى . وقد قال شيخنا أبو الحسن في بعض مناظراته مع البغداديين : لا حقيقة للقائم بالذفس شاهداً وغائباً . قال : وذلك رد (١) على أسقف من أساقفة النصارى . واستدل على ذلك بأن هذه اللفظة لم يرد ٢٧٧ بها شرع ، وهي غير سديدة في موجب الإطلاق ، إلا أن يتجاوز بها توسعاً ، وهي موهمة قياماً . ولا معنى لمناقشتهم في العبارات ما دمننا نجد ميلاً إلى التعرض البعاني .

وبما تمسك به جملة الكرامية أن قالوا : لو أخبر مخبر عن رؤية فاعل ليس بجسم ، كان مستنكراً على الوجه الذي نستنكر قول القائل : رأيت السواد والبياض مجتمعين في المحل الواحد .

وهذا الذي قالوه خلف من القول لا محصول له ، ويتبين الغرض فيه بتقسيم ، وذلك أنا نقول : إن إدعيتهم جريان المتنازع فيه واجتماع الضدين مجرى واحداً في الاستحالة ، فإنكم منازعون فيه . وإن إدعيتهم الجمع بينهما في محض الامتنكار فهو مسلم ولا مستروح . فإن خوارق العادات يستنكر وقوعها ، وإن كانت من

(١) في الأصل : ردا

الجائزات المقدورات . ولو أخبر مخبر عن غيض البحار ، وتقلع الجبال إلى غير ذلك من خوارق العادات ، لا يستنكر قوله . ثم لم يتضمن ذلك لإخراج ذلك من الجائزات .

وما يوضح ذلك أن الكرامية والمجسمة ، وإن وصفوا القديم بكونه جسماً ، تعالى الله عن قولهم ، لم يصفوه بكونه صورة على ما ذهب إليه الغلاة من المشبهة .

ثم لو قال قائل : رأيت فعالاً ليس بصورة ولا جوارح ، كان ذلك مستنكراً في العادة ، وإن كان القديم عندهم غير متصور ، ولا متصف بالجوارح . فبطل ما قالوه من كل وجه .

وما تمسك به المجسمة أن قالوا : إذا قلتم أن القديم شيء واحد لا يقبل الانقسام والتبعض ، فيلزم منه أن يكون أصغر الأشياء وأقلها ، فإن الجوهر الفرد لما لم يكن متركباً كان أقل قليل ، وهذا ضرب من السخف والجهال . فإن الصغر يعبر به عن الأقدار ، وإنما يتصف بالقدر ما له حظ من المساحة ، وإنما تمسح (١) ما له جرم وتحيز . وما يستحيل تحيزه ، لا يتصف بالأقدار ولا يثبت له حظ من المساحة .

والذي يوضح ما قلناه أن المجسمة [إن] وافقونا في إثبات [أن] علم الله ٢٧٨ تعالى متعلق بالمعلومات التي لا تنتهي ، لم يجب أن يقال : العلم من حيث لم ينقسم يتصف بالصغر والقلة ، فبطل ما قالوه كل من وجه . فهذه جمل كافية في الرد على من أثبت لله حقيقة الأجسام .

(١) أي أخذ الشيء مساحته

فصل

مشتمل على الرد على من قال : إن الله تعالى جسم وليس بمتألف

قد ذهبت بعض المجسمة إلى موافقة أهل الحق في تقدس الرب سبحانه وتعالى عن خصائص الأجسام وما يثبت لها من الأحكام . وذهبوا إلى منحه كونه مؤلفاً ، ثم ساروا إلى أن المعنى بكونه جسماً : وجوده أو قيامه بالنفس . ومن سلك هذا المسلك ، آل الكلام معه إلى التنازع في الإطلاق والتسمية نفيًا وإثباتًا .

وبما يفسد هذه الطريقة ويوضح بطلانها ، ما قدمناه من إنباء الجسم عن التأليف . فمن أراد صرفه عن وجهه والعدول عن قضيته في موجب الله ، كان مفسدوداً عن ذلك . إذ لا سبيل إلى إزالة قضايا الألفاظ من غير دلالة .

ولو سوغنا تبديل اللغة ، ونقلها عن موضوعها في المسميات الجارية تواضعاً واصطلاحاً بين فئة من الناس ، فلا سبيل إلى تجويز ذلك في أوصاف الإله لاجتماع الأمانة . إذ لو جاز ذلك ، لجاز البطلان أن يطلق لفظ المؤلف ، وإذا روجع فيه فسره بالوجود . ومهما ثبت إنباء الجسم في اللغة عن التأليف ، ترتب عليه إمتناع تسمية الإله به ، ولم يحز ذكره في أوصاف الإله نقلاً وخروجاً عن اللغة .

ثم نقول لهم : أنتم لا تخلون في إطلاقكم الجسم : إما أن تقولوا : أطلقنا ذلك بلا دليل ولا اقتضاء من عقل وشرع ولغة ، وإما أن تسندوه مذهبكم إلى دليل في ظنكم . فإن لم تسندوه إلى دليل ، كان الذي ذكرتموه محض التلقيب ، بناء على التشبهى والتمنى . ولو مساغ ذلك لساغ إثبات سائر الألقاب كذلك ، لتجاوز تسميته زيدا وبكراً وعمراً ، تعالى الله عن قول الزائغين . وإن أسندتم مذهبكم إلى دليل فأيدوه بكلم عليه ، ولا يجحدون إلى إبدائه سبيلاً ، إذ مدارك العلوم مضبوطة ، وجلتها ٣٧٩ لا يتلقى منها ما قالوه . فإن من مدارك العلوم العقل ، ولا يتلقى منه إثبات أصل الأسماء

فضلاً عن تفصيلها . ومن مدارك العلوم موارد الشرع ، وليس في شيء منها ما يسوغ تسميته تعالى جسماً ، إذ لم يدل على ذلك كتاب ولا سنة ولا إجماع . ومن مدارك العلوم في الأسماء قضية اللغة ، ولو حكناها في مسائلنا لما قامت على ما يرومه الخصم ، إذ ليس في لغة العرب تسمية الوجود جسماً ، بل في لغتهم ما يناقض ذلك . فإنهم يصفون الأعراض بالوجود ، ولو سميت أجساماً أبوه . فإن من سمى علم المرء أو إرادته أو قدرته أجساماً ، كان ذلك عرفاً مستبشعاً في قضية اللغة . فإذا بطل تلقى مرامهم من هذه الجهات لم يبق إلا التحكم المحض .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أنا أثبتنا ما قلناه قياساً من حيث ورد في الشرع إطلاق النفس في ذكر الله تعالى ، واشتمل على ذلك نص الكتاب . ٢٨٠ فإن الله تعالى قال مخبراً / عن عيسى « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك (١) » والنفس تداني الجسم في معناها ، ففسدناه عليه .

الجواب عن ذلك من أوجه : أحدها : أن نقول : لا يسوغ إثبات اللغات قياساً ، وقد أوضحنا ذلك في أصول الفقه . ثم لو قلنا بتجوز القياس في اللغات ، لما كان ما قالوه صحيحاً . وذلك أن القياس إنما يسوغ عند مجوزيه ، إذا كان تشبث القياس باشتقاق الاسم المتعلق منه ، ثم طرده فيما يروم فيه القياس . وهذا نحو قياس الفقهاء النبيذ على الخمر تمسكاً بمعنى الخامرة أو التخمير . فهذا وجه القياس في اللغة . ولم يوضح خصمنا اشتقاقاً في النفس متحققاً (٢) في الجسم فيسوغ له القياس . ثم نقول : من جوز القياس في اللغات منعه في أوصاف الإله ، ومن ذلك إمتنعوا من تسميته مبخياً ، وإن ثبت جواز تسميته بالجواد إلى غير ذلك .

ثم نقول : لئن جاز لكم ما قلتموه فسموه جسداً ومبخياً وشخصاً ، قياساً على

النفس ، أو افصلوا بين ما أزمتم وبين لفظ الجسم في مجارى القياس ، فلا يجدون إلى ذلك سبيلا .

وأقرب الأشياء إلى الإطلاق على قواعد أصلهم كونه جوهرأ من حيث قام بنفسه ، فيقال : فهلا وافقتم النصارى وتحكمهم في تسميته جوهرأ ؟ فإن راموا عن ذلك مخاصماً لم يجدوه . ثم نقول : قد أوضحنا منع قياس الجسم على النفس بالطرق التى سلكها القائلون .

ثم نقول : النفس فى وضع اللغة بخلاف الجسم . والدليل عليه أن النفس يجوز أن يؤكد بها كل موجود ، ويجوز أن يعبر بها عن كل موجود فيقال : هذا الجوهر نفسه ، وهذا نفس الجوهر ، وهذا العرض نفسه ، وهذا نفس العرض . فلو استعمل الجسم موضع استعمال النفس فيما ذكرناه ، لم يسغ . فبطل ما قالوه من كل وجه . فهذا وجسه الرد على هؤلاء ، وقد أوضحنا طرق الرد على المخالفين فى المعنى .

ومما يجب العلم بتقدس البارى سبحانه وتعالى عنه التحيز والاختصاص بالجهات وضروب المحاذيات . والكلام فى ذلك تشبث أطرافه بالأكوان . ونحن الآن نذكر غرراً من أحكام الأكوان على إشار الاختصار منها على جملة من الدقيق والجليل إن شاء الله .

فصل

مشمول على فصول من الأكوان

فإن قال قائل : قد كثر تردد الأكوان فى خلل عباراتكم ، فما الذى تعنون بها ؟

قلنا : الكون قد يطلق والمراد به الحدوث ، ثم يعم ذلك جملة الحوادث . وليس

هذا من غرضنا في هذا الباب . وقد يطلق الكون والمراد به ضروب من الأعراض
يجمعها حدّ ، وتحتوى عليها حقيقة . فالكون ما أوجب تخصص الجوهر بمكان ،
أو تقدير مكان . ويندرج تحت هذه الجملة الحركة والسكون والاجتماع ،
٢٨١ والافتراق ، والمهمة / على اختلاف فيها . وكل عرض من هذه الأعراض يتضمن
تخصيص الجوهر بمكان أو تقدير مكان .

فإن قائل قال : سميت هذه الضروب أكوأناً تلقياً منكم واصطلاحاً ، أم تزعمون
أنه لاسم لغوي ؟

قلنا : ليس ذلك من الاصطلاحات ، بل هو من محض اللغة ، وذلك أن العرب
تقول : كان زيد في الدار ، وهو كان في الدار . وليس يعنون بذلك إلا اختصاصه
بالذات . وإذا قالوا : زيد كان عندك ، أرادوا بذلك اختصاصه بناحيته وجهته .
وإذا نفوا كون زيد في الدار ، لم يريدوا نفى ذاته ، بل أرادوا نفى كونه . إذ من
المستحيل لانتفاء ذاته مع وجودها . فوضح بما قلناه جريان الكون بمعنى
الاختصاص بالأماكن والجهات في لغة العرب .

فإن قيل : هل تسمون سائر الأعراض أكوأناً أم تخصصون بالأكوان
ما قدمتموه ؟

قلنا : ما صار إليه معظم المحققين أن الأكوان هي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والمهمة ، ولم يطلقوا ذلك على سائر الأعراض . وذهب الأستاذ
أبو إسحق إلى تسمية سائر الأعراض أكوأناً ، ولم يصر في ذلك إلى محض
التسمية ، بل راعى فيه ضرب من المعنى . وذلك أنه قال : إذا اختص الجوهر بمكان
أو تقدير مكان ، افتقر في اختصاصه إلى كون يخصه به . ثم كل عرض مختص بمحل
اختصاص الجوهر بمكان ، وإنما اختص العرض بالمحل ، لكون خصصه ، وكونه نفسه .

ولا سبيل إلى أن يقول : اختص الجوهر بحيز لكون ، وكونه نفسه . وجرى

رضى الله عنه ، في ذلك على قياسه في بقاء صفات القديم . فإن من أصل أئمتنا أن
الباقى باق ببقاء .

ثم قيل : العلم القديم باق عندكم ، ولو بقي لافتقر إلى بقاء ، وهذا يفنى إلى قيام
المعنى بالمعنى ، وإلى تسلسل القول . فإن العلم لو بقي ببقاء ، لبقى بقاءه ببقاء ، وتسلسل القول
إلى غير نهاية . فقال الأئمة في الجواب عن ذلك : العلم باق ببقاء ، وبقاؤه نفسه .
وهذا أصل عظيم منوضحه / في موضعه . وإنما غرضنا من الإشارة إليه التنبيه ٢٨٢
على مقصدنا في الأكوان .

فلو قال قائل : إذا زعمتم أن كل عرض كون بنفسه ، فاجعلوا كل عرض
باقياً ، واحكموا بأنه باق لنفسه ، كما حكمتم بأنه كون لنفسه .

فالجواب عن ذلك أن نقول : لو وصفنا العرض بالبقاء لنفسه ، لجرنا إلى
وصفه بالبقاء في حال حدوثه من حيث كان نفساً ، وذلك محال . وليس في تسميته
كوناً استحالة في أول حال الحدوث .

وهذا الذى ذكره الأستاذ بما انفرد به . فإن الأصحاب إذا قيل لهم : لم
اختص العرض بمحله ؟ كان لهم في ذلك جوابان قد قدمناهما في صدر الكتاب ،
أحدهما : أنه اختص بمحله لقصد القاصد وتخصيص المخصص ، ولا سبيل إلى مثل
ذلك في الجوهر ، فإنه يبقى ويختص بالأماكن في زمن بقائه . ولا يتعلق به قصد
وتخصيص وقدرة في بقائه ، والعرض يحدث ويعدم فيتحقق تعلق القصد به .
ومن أصحابنا من قال : إن العرض اختص بمحله ، لا لعله ، بل لنفسه .
فأما تقدير كون مصروف إلى نفس العرض ، فما ارتضاه الأستاذ .

فصل

[هل يغير الكون الحركة والاجتماع وغيرهما من الأعراض أم لا]

قد ذكرنا حقيقة الكون ، وأوضحنا أطرافها في ضروب من الأعراض ، ثم
فصلنا الأكوان وحصرناها في الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والتأليف

وهو المأهولة . وقد حكى الأستاذ في دقيق « الجامع » عن بعض المتأخرين من المعتزلة أن الكون يغير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمأهولة . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم ، وهو المعنى ببعض المتأخرين في كلام الأستاذ وهم الإمام في قوله . وأغلب ظنى أنه أراد أبا هاشم وليس كذلك ، بل هو الجبائي أبو على وليس بأبي هاشم .

وحقيقة هذا المذهب أن الجوهر يختص بمكان أو تقدير مكان ، ثم الكون ٢٨٣ يخصه ويطرأ عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وهى أغير للكون/ المقتضى تخصيص الجوهر بالمكان أو تقدير المكان . وهذا الذى صار إليه هؤلاء يفضى إلى خلط العلل بما يتوقع من المعانى المقترنة بها ، حتى يقال : ليس العلم اعتقاد الشيء على ما هو به ، وإنما هو معنى زائد عليه .

والذى ألزمنهم أولاً واضح مما قدره ، فإنهم أجمعوا على أن حقيقة العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس وركونها إلى المعتقد ، فنقول لهم : فاجعلوا الطمأنينة والركن معنى زائداً (١) على الاعتقاد ، كما جعلتم السكون فى المكان زائداً على الكون فيه . وهذا ما لا يحدون فيه فصلاً . وعلى نحو ذلك نطرد عليهم الإلزام فى جملة المعانى .

وجملة القول فى ذلك : أن كل حكم لم يتقرر فى المعقول ثبوته دون معنى ، ولم تقم دلالة على إثبات معنى سواه ، ولا يثبت فيه علم ضرورى ، فيجب القطع باتحاد المعنى ونفى ما تقدر سواه . والساكن فى المكان لا بد من أن يكون كائناً فيه ، ويستحيل كونه ساكناً غير كائن . ولم تقم دلالة على إثبات معنى زائد على الكون ، فيجب القطع بنفى ما عداه .

وقد تمسك الأستاذ أبو إسحق عليهم بخرق واحد فقال : إذا زعمتم أن الكون

(١) فى الأصل : زائد .

غير الحركة والسكون ، فجوزوا كوناً في مكان مع الحركة عنه . فإنهما غيران وليسا بضدين . وهذا فيه نظر .

والخصم أن يقول : الحركة إلى المكان الثاني مشروطة بالكون فيه . والكون في المكان الثاني هو الكون في المكان الأول . ومن ذلك استحالة الحركة إلى المكان الثاني مع الكون في المكان الأول .

ومما يوضح الرد على هؤلاء أن نقول : إذا زال الجوهر عن مكان إلى مكان فما معنى زواله ؟ وما المراد بالزوال ؟ فإن قالوا : المراد به الخروج عن المكان الأول ، روجعوا مع ذلك حتى يفصحوا بأنه دخول في المكان الثاني ، إذ كل دخول خروج بإجماع . ثم لا معنى للدخول في المكان الثاني إلا الكون فيه بعد الكون في غيره . ٢٨٤ فوضح بذلك انصراف الحركة إلى نفس الكون في المكان الثاني ، فإذا ثبت أنها كون فيه .

فإن أثبت الخصم ما قدرناه كوناً آخر ، فقد اعترف بكون الحركة كوناً ، أو ادعى بعد ذلك كوناً ثانياً . وليس من ادعى كوناً ثانياً ، أولى من ادعى كوناً ثالثاً ، وهذا واضح لمن تأمله .

شبهة للمعتزلة

فإن استدل من صار إلى أن الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بأن قال : الجوهر في أول حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن ، فإذا صورنا جوهرأ فرداً فليس فيه اجتماع ولا افتراق ، إذ الاجتماع والافتراق إنما يثبتان بين جوهرين ، قالوا : فقد ثبت كون خارج عن الأقسام التي ذكرتموها .

وهذا الذي قالوه غير مديد ، ويتضح الانفصال عنه بأصل في الأكوان ، وها نحن نقرره : اعلوا أن المتكلمين من صار إلى أن الجوهر في حال حدوثه ،

ليس بمتحرك ولا ساكن ، ولكنه كائن ، والكون به ليس بحركة ولا سكون . وهذا ما صار إليه الفلاسفة المعترفون بخلق الجواهر . وإنما صار هؤلاء إلى ما قلناه لأن الحركة إنما هي كون في مكان بعد الكون في غيره ، وهي في التحقيق زوال . وإنما يتحقق الزوال بتفريغ مكان وشغل آخر . وإنما يتم صور ذلك في وقتين ، والمسألة مفروضة في الحالة الأولى . فقد وضح أن ذلك الكون ليس بحركة . ويستحيل أن يكون سكوناً أيضاً ، فإن الكون ينزى عن لبث ، وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة ، كما لا يتحقق البقاء في الحالة الواحدة . ولو جاز وصف الجواهر في الحالة الأولى بكونه ساكناً ، جاز وصفه بكونه باقياً . فهذا أقبح ما تمسك به هؤلاء .

والذى ارتضاه القاضى رضى الله عنه : أن الكون القائم بالجواهر في حال حدوثه سكون . وقطع القول بذلك ، إذ لا يكون تقدير الكون حركة من حيث كانت الحركة زوالاً ، فهو سكون إذاً . واستدل على ذلك بأن قال : إذا بقى الجوهر / ٢٨٥ في حيزه الأول والأولان تتجدد عليه من حيث استحالة بقاؤها ، فإذا ثبت في الحالة الثانية كون والجواهر مستقر في حيزه الأول ، فهذا الكون الثانى من جذس الكون الأول . فإن خاصية الكون لإيجابه تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان . فإذا أوجب الثانى مع تقدير بقاء الجوهر ما أوجبه الأول ، فقد ثبت بأنهما مثلان ، ثم الكون الثانى سكون ، فكذلك الأول .

وانفصل القاضى عما قاله ناصر المذهب الأول من قوله إن السكون لبث ، وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة ، فقال القاضى رضى الله عنه مجيباً : هذا قول من لم يحصل علم الباب ، فإننا لو شرطنا في تثبيت السكون ما ذكره هذا القائل ، لما تصور سكون أصلاً ، إذ السكون عرض والعرض يستحيل بقاؤه . فما من كون إلا ويوجد دائماً ، بل يوجد ويعدم كما وجد ، فينبغى أن لا يوصف كوناً بكونه سكوناً . أو يزعم أن اسم السكون ينطلق على كونين متعاقبين في وقتين ، فلا يرجع السكون إلى معنى واحد . وهذا ما لم يصبر إليه صائر من أهل التحقيق .

والذى يوضح ذلك : أن الجوهر إذا زال عن مكانه الأول إلى الثانى ، فقد قال المحققون : نفس حركته إلى المكان الثانى مسكون فيه ، ومنعقد فى ذلك فصلاً إن شاء الله . ومعلوم أنه لم يدم كونه فى المكان الثانى فى أول حال حصوله فيه ، وسمى مع ذلك ساكناً . فبطل التعويل على ما قاله هذا القائل .

وليس ذلك كما استشهد به هؤلاء من إطلاق لفظ البقاء ، فإنه يستحيل أن يقال : بقى الشيء وقتاً واحداً . ولا بعد فى أن يقال : مسكن وقتاً واحداً .

وسلك الأستاذ أبو اسحق طريقة تدانى القاضى ، وذلك أنه قال : السكون فى الحالة الأولى مسكون فى حكم حركة . فأما كونه مسكوناً فقد حققناه . وإنما كونه هو فى حكم حركة فإنما أراد به كون ليس قبله كون . وهذا عين مذهب القاضى . فإذا وضحت هذه الطريقة فوجه الجواب / مترتب عليه . فإن المخالف زعم أن ٢٨٦ الكون فى الحالة الأولى كونا ليس بحركة ولا مسكون . ونحن قد أوضحنا كونه مسكوناً ، وفيه دفع السؤال . ثم نقول : لو قدرنا فى الحالة الأولى كونا ليس بحركة ولا مسكوناً ، فلم زعمتم أن الكون فى الحالة الثانية ليس بحركة ولا مسكون ؟ ولو جاز التسوية بين الحالتين واعتبار إحداهما بالأخرى ، لجاز أن يقال : تمتنع الحركة والسكون فى الحالة الثانية كما لمتنعا فى الحالة الأولى ، وهذا ما لا خلاص لهم منه .

وبما يتمسكون به أن قالوا : إذا زعمتم أن المماسمة معنى زائد على الاجتماع ، فبم تنكرون على من يقدر الأقسام التى ذكرتموها زائدة على الكون ؟

قلنا : اختلف أئمتنا فى ما ذكرتموه من المماسمة ، والأولى إفرادها بالذكر بعد ذلك .

فصل

[فى ذكر بعض تمويهاات النظام]

اعلموا وفقكم الله أن النظام لما نفى تناهى الجواهر ، وألزم على قضية مذهبه ألا تنقطع مسافة أبداً ، ولا ينتهى متخط من قطر إلى قطر على ما سبق لإيضاح القول فى صدر الكتاب . فقال النظام : إنما تنقطع المسافة بتخلل الطفرات . وقا ، ذكرنا مراده بها ، فلما أنكر عليه مقاله وسفه فيه عقله ، تشبث بضروب من التمويهاات ، وصور أنواعا من الاشكال . ونحن نذكر ما نتوقع فيه الغموض والاشكال ، وننفصل عن تمويهااته مستعينين بالله تعالى .

فما تمسك به أن قال : إذا تركيب ثلاثة من الجواهر طولاً على هيئة خط ، فهو مشتمل على طرفين وواسطة . فلو كان على طرف أحد الخط جوهر فوقه ، ثم ترحز الخط ، وزال إلى الجوهر الأول الذى هو طرف الخط عن مكانه ، وشغل المكان الذى بين يديه ، وتبعه الجوهر الثانى والثالث ، ولم ينقطع الخط ، فأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول ، ويأخذ الثالث مكان الجوهر الثانى ، وقد أخذ الجوهر الأول مكاناً جديداً . وهذا يصور ترحز الخط [و] يرتب على ذلك مراده .

٢٨٧ وقال : قد كان الجوهر الذى فوق الطرف / متركباً عليه بين مكانين : أحدهما المكان الذى هو أمام الجوهر الأول ، والثانى الجوهر الثانى أو مكانه . فإذا جاز أن يخرج الجوهر الأول المستقل إلى المكان الذى بين يديه ، ينبغى أن تتصور أن ينقلب الجوهر الفوقانى إلى المكان الذى وراءه مع خروج الذى تحته إلى قدام . فإن الجوهر الأعلى كان محبوساً بمكانين يمتدة ويسرة . فإذا جاز خروج الذى تحته إلى المكان الذى يقدر يمتدة ، جاز خروج الذى هو فوق إلى المكان الذى يقدر

يسرة مع خروج الذى تحته . وهذا الذى ذكره تمويه ، ونحن نوضحه بتفصيل القول إن شاء الله ، ونقدم على مرامنا أصلاً ، فنقول : إذا استقر جوهر على جوهر ، ثم زال منه ، وتحرك في جهة من الجهات ، وتابعت له الحركات ، وانتهت عنه الفترات ، فلا نتصور أن يقطع جزءاً من الجوال في وقت ، إذ لا نتصور أن يقطع مسافة في حركاته إلا بأن يماس بكل حركة جزءاً في جهة حركته أو إيجاده إن لم تماسه ، ثم لا تقع تماسة إلا في وقت . ويستحيل وقوع حركتين في وقت واحد ، إذ لو جاز تقدير انتقال الجوهر عن مكانه إلى المكان الثالث في وقت واحد ، لجاز أن يخرج الجوهر من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب في وقت واحد . ووضح ذلك يغنى عن كشفه .

فإن قال قائل : فهل يتصور وقوع الجوهر في جهة ثابتة من غير توالى الأوقات وتعاقبها ؟

قلنا : لا نتصور ذلك مع دوام الوجود واستمراره . ولكن لو خلق الله جوهر آ في أحد قطري الأرض ، وأعدمه في الحالة الثانية ، فنتصور أن يعيده في الحالة الثالثة في القطر الآخر من الأرض أو في أعلا عليين ، ولا نتصور ذلك إلا مع تصوير تخلل عدم . فإذا ثبت ما قلناه رجعنا إلى تفصيل القول فيما صورته النظام فنقول : لما ذكره صُورُ ونحن نسمى إلى جميعها . فنهأ أن نصور ترحح الخط من غير تقطع فيأخذ الجوهر الثانى مكان الجوهر الأول . فلو أردنا أن نصور / ٢٨٨ انقلاب الجوهر الفوقانى إلى محاذاة ما كان مكاناً للجوهر الثانى قبل ترحح الخط مع خروج الجزء الأول عن مكانه ، فلا سبيل إلى ذلك . فإن في القول به تجويز قطع جزئين في وقت واحد ، وهو الذى أنكرناه ، إذ الجوهر الفوقانى لو حاذى مكان الجوهر الثانى قبل زوال الخط ، لحاذى الجوهر الثانى ، وقد أخذ مكان الجوهر الأول ، ثم خرج من محاذاته إلى محاذاة ما كان مكاناً له قبل ، وهذا ممتنع . وغرض النظام أن نسلم له ذلك ليرتب عليه جواز قطع جزئين في وقت واحد ، ثم يحمل ذلك على ما قاله من الطفرة .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الجوهر الأول المستقل عن مكانه وتقطع
عن الثاني والثالث ، وانقلب الجوهر الفوقاني إلى ما كان مكاناً للجزء الأول
وحصل شغله بمكانه مع شغل المستقل المكان الجديد ، فيصير الخط متركباً من أربعة.
فهذا لا منعه فيه ، إذ الجوهر الأعلى . إذا أخذ مكان الجوهر الأسفل ، لم يتقدر
في ذلك قطع جزئين لم تقع هوية الواحد مقارناً لخروج ما تحته . ولا بعدد في
مقارنة حركتين ، وإنما البعد في مقارنة حركتين حركة ، وهذا واضح لمن تدبره .

والصورة الأخرى أن يقال : لو زال الخط من غير تقطع وبقي الجزء الفوقاني
في حيزه الأول ، وانسل من تحت الجزء الأول ، وهو لا يثبت في جوه فماتته الجزء
الثاني ، لما أخذ مكان الجزء الأول . فهذه الاستحالة فيه أيضاً .

فلو قال قائل : فقد انقلب الجزء الأعلى من الجوهر الأول إلى الجوهر الثاني .

قلنا : هذا محال . فإن الصورة مفروضة فيه إذا بقي الجوهر الأعلى في جوه ،
وانسل الجوهر الأول من تحته . والجوهر في الجوهر الواحد لا ينقلب ولا يتحرك .
وهذا أحد تمويهاات النظام . ونحن نوضحه ، إذ قد اتصل به الكلام . وذلك أنه
قال : أيتصور أن يتحرك جوهر على جوهر حركة وحواية (١) من غير أن
يزول عن مكانه / فأحاله جملة المحققين ومنعوا ما سأل عنه . إذ الحركة هي الزوال
أو أخذ مكان جديد بعد مكان . وليس يتحقق ذلك في الجوهر الفرد ، فمن ضرورة
تحرك الجوهر الفرد ، أن يزابل مكانه ويستحيل أن يزول عنه مع البقاء فيه .
فامتنع لذلك دور جوهر على جوهر وسقط تمويه النظام .

ومما تمسك به النظام أن قال : إذا دار الرحا بدوران قطبه ، فعلوم أن
طرف الرحا يقطع بدوره دائرة تيسيرها أذرع ، والقطب يقطع دائرة تيسيرها
ذراع أو أقل منه ، وما ذاك إلا لظفر طرف الرحا ، إذ لولا الطفرات لما قطع طرف
الرحا إلا ما يقطعه القطب ، إذ طرف الرحا متحرك بحركة القطب .

(١) هكذا والمنصوص حركة دائرية .

وهذا الذى ذكره خلف من القول ، وذلك أننا نقول : إنما يقطع طرف
الرحا الدائرة الكبيرة لتتابع حركاته ، والقطب لا يتتابع حركاته . ومن نظر إلى
القطب وطرف الرحا ، علم بضرورة العقل بطل (١) أحدهما وسرعة الثانى .

فإن قال معترضاً على ذلك : إنما يتحرك جزء من الرحا بحركة من القطب ،
إذ لو وقف القطب وقف الرحا . فكما توقف كلا حركة الرحا على كلا حركة
القطب وجب أن يوقف جزؤه على جزئه ، وهذا تمويه . وذلك أن طرف الرحا
لا يتحرك عند ما يحرك القطب ، بل يتحرك بحركات ينشئها الله . وهذا بناء منا
على منع التولد . وإن قدرنا القول بالتولد ، فليس فيما ذكره مستروح . فإن القائلين
بالتولد لا يقولون إن حركة القطب تولد حركة الرحا ، بل المولد (٢) لحركة الرحا
اعتماد القطب على أجزائه ، ثم لا بعد فى أن يولد الاعتماد حركات . فهذا نحو
اعتماد المرء على الحجر فى الرمي ، وسنبسط القول فى ذلك .

وليس ثم نقول : أقصى ما تمسكت به وجوب مناسبة أجزاء الجسم إذا هز ،
وليس الأمر كذلك ، إذ يهتز طرف من العمود العظيم فيهتز ، وطرفه الآخر راسخ غير
مهتز / والذى يوضح الحق فى ذلك أنه لم يبعد من النظام أن يفرق بين طرف ٢٩١
الرحا وقطبه فى تصوير طفرات الطرف على وجهه ، وعدم تصويرها فى القطب على
ذلك الوجه ، فلا يبعد من خصمه الفصل فى الحركات كما فعل هو فى الطفرات .

فلو قال : أرأيت لو تحرك القطب أسرع الحركات وانتفت عنه الفترات ، أليس
يقطع القطب دائرته فى هذه الصورة ويقطع طرف الرحا دائرته ، والمسألة
مفروضة فى أسرع الحركات ، فيلزم من ذلك أن يقطع الطرف أكثر مما يقطعه
القطب من غير تفاوت فى الزمان وفترة فى القطب . وهذا الذى قاله ممنوع غير
مستقبل . ولو تصور القطب على أسرع الحركة ، لما دار معه من الرحا إلا قدره
وينقطع عنه الباقي فلم يدر بدوراته . وقد نجد قريباً من ذلك فى المحسوس ، فإن

(٢) فى الأصل : التولد

(١) فى الأصل : بطو

القطب إذا اشتد جريه ، فربما تتدكدك له الرجا ، أو ينتبذ من مركز القطب ، فسقط ما موّه به .

ومما تمسك به النظام أن قال : إذا انتظم جوهرا ن وجوزنا جوهراً على متصاهما ، فلا بد من الاعتراف بالتجزئ عند ذلك ، إذ الجوهر الواقع على المتصل ليس على أحد الجوهري ن دون الثاني .

ولا سبيل إلى أن نقول : إنه على كل واحد من الجوهري ن ، إذ في المصير إليه تجويز شغل جرم بجرمين ، وذلك مستحيل . فلم يسق إلا أن يكون بعضه على بعض أحد الجوهري ن ، وبعضه على جزء من الثاني ، وهذا تصریح بالتجزئة .

واعلموا أن ذلك مما اختلف فيه الجبائي وابنه ، وتردد فيه أئمتنا . فالذي صار إليه الجبائي منع ذلك . والمصير إلى أن الجوهر لا يقع على متصل جوهري ن ، وإنما يقع على أحدهما . وأجاز أبو هاشم وقوع جوهر على متصل جوهري ن . ودليل الجبائي ما ذكرناه في سؤال النظام ، فأغنانا عن إعادته .

وقال أبو هاشم : لا إمتناع في وقوع جوهر على متصل جوهري ن ، كما ٢٩١ لا إمتناع في إحاطة ستة من | الجواهر بالجوهر الواحد ، والمجوز لهما أمر واحد . وذلك أن الجوهر ، وإن ماسّ جوهرآ في جهة من الجهات ، فليس يشبث أحد الجوهري ن للثاني حكماً . بل كل محتص بحيزه غير مؤثر في الثاني ولا متأثر به . ولذلك جاز تقدير جوهر بين جواهر .

والذي ارتضاه الأستاذ منع وقوع جوهر على متصل جوهري ن ، ودليله ما قدمناه . ثم إنه فصل بين ما استدل به أبو هاشم وبين الذي فيه الكلام ، فقال : لا يجوز إعتبار الجهات بالجهة الواحدة ، إذ تجوز ملاقة الجوهر جواهر من جهات ، ولا تجوز ملاقة جوهري ن من جهة واحدة ، فلم يحز إعتباره الجهة بالجهات .

وهذه المسألة إنما تصفو عن بسط الكلام في إحاطة الجواهر بالجواهر الواحد .
ومما تمسك به النظام أن قال : إذا صورنا شكلاً مربعاً مستوى الأضلاع ، ثم
مددنا خطاً من إحدى زاويتيته إلى الزاوية الأخرى ، وهو الخط الذي يسميه (١)
الهندسيون القطر ، وهو أطول خط مستقيم في الشكل . فلو أخذت ذرة في
الديب ونهجت خط القطر ، ودبت ذرة أخرى من منشأ الخط على ضلعى الشكل ،
فتنتهى الذرة السالكة خط القطر إلى الزاوية الأخرى قبل انتهاء الذرة الدابة على
الضلعين ، وليس ذلك إلا لطرف صاحبة القطر . وهذا الذى ذكره خروج عن
المعقول ، إذ لا يخفى على عاقل أن ضلعى الشكل يزيد بعدهما على بعد خط القطر .
ولو نصبنا ضلعى الشكل وقدرناهما مع خط (٢) القطر خطين متوازيين ، لانقطع
خط القطر قبل انقطاع الآخر . وظهور ذلك بالحس يغنى عن كشفه .

والذى يكشف الغطاء فى ذلك : أن الذرة التى أمّت القطر تبتدىء ديبها
وتقرب بأول جزء من الديب ، والسالكة ضلعى الشكل لا يبين قربها ، ما لم
تقطع أحد الضلعين ، وتأخذ فى الثانى .

فإن التزم النظام ذلك من وجه آخر وقال : خط القطر يوازى أجزاء الضلعين
ولا يقع التحاذى إلا / مع التساوى فى الأجزاء . وربما يتمسك بمثل ذلك فى ٢٩٢
النقطة التى فى مركز الدائرة ، ويزعم أنها تقابل جملة أجزاء محيط الدائرة . وليس
الامر على ما قدره ، بل النقطة لا توازى من أجزاء المحيط إلا بقدر أجزاءها ،
وامتحان ذلك واعتباره عند ذوى التحصيل بالخطوط المقدره . فلو جوزنا
خطوطاً مستقيمة من أجزاء نقطة المركز على قدر الأجزاء ، لاستوعب منشأ
الخطوط النقطة ، ولتضامت أصول الخطوط ، وهى منفرجة غاية الانفراج فى
متصلها بالمحيطة .

فلو قال : ما من جزء من المحيط إلا ويجوز تقدير جزء الخط منه إلى جهة

(٢) فى الأصل : خبط

(١) فى الأصل : يسموه

النقطة ، فإذا تصور ذلك في كل جزء من المحيط عند تقدير الانفراد ، لم يخل القائلون بالجواهر الفرد : إما أن يقولوا : إن جميع أجزاء المحيط تحاذي النقطة ، وإما أن يقولوا : إن النقطة تحاذي أجزاء معينة من المحيط ، وإما أن يقولوا : إنها تحاذي أجزاء مبهمه لا تتمين . فإن صاروا إلى القسم الآخر كانوا مبطلين . فإن المحاذاة إنما تقع بين شيئين على التحقيق . فأما المصير إلى تقدير المحاذاة وعدم تقديرها على التردد ، فلا محصول له إلا أن يكون ذلك تردد شك راجع إلى الشاكة مع جواز العلم بما يفكر فيه .

وإن قال الخصم : إن النقطة تحاذي أجزاء معينة ، فذلك محال ، إذ ليس بعض أجزاء المحيط أولى بتصور ذلك فيه من بعض ، فلم يبق إلا القسم الثالث .

وأول ما نفاحه به في الجواب أن نقول : النقطة يحوز تقدير اتصالها بأجزاء من المحيط ، ولا يحوز أن تتصل بجميع أجزاء المحيط ، مع بقائها على هيئتها وحجمها . وهذا معلوم بضرورة العقل لا ترجيح لما كرر فيه . فيقال عند تقريره للتمتص : يحوز اتصال النقطة بجميع أجزاء المحيط من حيث جاز اتصالها بكل جزء من / المحيط على قدر النقطة من غير إمكان تعيين فيه . ثم لم يازم من ذلك جواز اتصال النقطة بكل المحيط جميعاً . وما وجهه علينا من التقسيم ينعكس عليه في تجويز الاتصال .

ثم نقول : النقطة تحاذي أجزاء من المحيط معينة ، وإن لم تبين لنا ، فهو تشكك منا . وضبط القول فيه أن نقدر منشأ الخطوط من النقطة واتصالها بالمحيط . فكل قدر من المحيط اتصل به خط مستقيم فهو الذي حاذاه جزء (١) من النقطة . والأجزاء التي لم تتصل بها الخطوط من المحيط ، فهي التي لم تقابلها النقطة أصلاً ، فلا يبقى له بعد ذلك مضطرب إلا التشغيب بالدعوى المحضة .

وعلى مثل هذا الأصل نجري في خط القطر ونقول : لا يحاذي جميع أجزاء الضلعين وامتجانه بالخطوط المستقيمة أو تقدير الاتصال . فإن كل متحاذيين لو زحف أحدهما إلى الثاني اتصالاً عند جريانهما على مبحث الاستقامة . وهذه اعتبار يقرب من الضرورة . والنظام تعلق بوقوع الجوهر بين ستة من الجواهر ، وهو أضعف مثبته ، ومنوضحه في أحكام المماس إن شاء الله .

فصل

في تمويهاات النظام في غير الاشكال

فما موّه أن قال : السفينة إذا كانت في أشد جري ، فلو أراد من كان من ركبان السفينة في مؤخرها أن يخطو إلى مقدمها وصدرها ، فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانتفاء الفترات ، وما ذلك إلا لظفر المتخطى .

وهذا الذي قاله خلف من القول ، ونفصله بسقطة ، وذلك أنا نقول : إن كانت السفينة تجري جرياً متسداً ركباً ، وتتحرك حركات متتابعة ، فلا نتصور الانتقال من موضع في السفينة إلى موضع . وذلك أنا لو صورناه . مائلاً واقفاً في مؤخر السفينة ، فلا نتصور منه مزايلتها إلا بأن يخلفها . وإذا كان موقع قدمه متداركاً زواله ، فلا نتصور أن يسبقه قدمه . ويظهر تصوير ذلك في الجزء الأول من قدمه مع الجزء (١) الأول من موقع قدمه . فإذا تحرك ذلك الجزء من المركب ٢٩٤ وتحرك معه الجزء الأول من القدم ، وذلك في وقت واحد ، والحركة واحدة لا تنقل إلا إلى مكان واحد ، فإذا وقعت حركاتها معاً في وجهة واحدة ، فلا نتصور أن يسبق أحدهما الثاني . وهذا واضح لا خفاء به . والسفينة وإن اشتدت جريتها ، فسكناتها حركاتها .

فإن قال : جري السفينة على أقصى ما تصور في العرف أسرع من مشي الماشي ،

ثم تصور قطع طول السفينة بمشى على هيئة مع القطع بأن السفينة أسرع جرياً من الماشى . والجواب عن ذلك أن نقول : لو توازى طافران ، هل يسبق أحدهما الثانى مع استوائهما فى أصل الطفر وصفته ؟

فإن قال : إذا استويا ، لم يسبق أحدهما الثانى ولا بد من ذلك .

قيل له : فما بال الماشى اختص بالطفر دون السفينة وهى فى تتابع حركاتها أخرى بالطفر ! فتخصيص تصور الطفر بالماشى جهالة لا يبلغها عاقل . وإن تصور الطفر منهما ، فيلزم النظام من عدم السبق فى حكم الطفر ما لزمنا . وهذا القدر كاف فى إبطال تمسكه .

على أنا نقول : فترات الخاطى عند موقع قدمه وخروجه عند محاذاة كل خطوة ، أسرع من جرى السفينة ، ثم تتفق فترات ووقفات . وإن صور لإبطاء فى رفع الرجل ووضعها ، فلا بد من تصور حركات من الخاطى تصادف سكناات من السفينة ، وهذا متضح لا شك فيه .

ولهذا الأصل قطع أصحابنا بإبطال قول من أنكر وقوف الأرض وزعم أنها متحركة . وذلك أن هؤلاء اختلفوا : فمنهم من قال : الأرض كرة متتابعة الدوار على هيئة دورات الدولاب . وقال قائلون : الأرض متحركة هاوية أبداً . والقولان باطلان . فأما من زعم أنها متحركة تحرك الدولاب ، فنبتل ذلك عليه بمشينا وتخليفنا مكاناً وأخذنا مكاناً .

وأصل هؤلاء تتابع الحركات ، فإنهم قالوا : تتحرك الأرض بتحريك الفلك ، ٢٩٥ وحركات الفلك متتابعة / باتفاق منهم . فإن هيئتها ومصادفتها الأجزاء الهوائية المتساوية يوجب لها الحركات الطبيعية المتدركة . ثم تدارك حركاتها يوجب تدارك حركات الأرض ، كما أوجب تدارك حركات الانجم . ولو كان الأمر كذلك ، لما سبق شئ شيئاً من الأرض ، وهذا واضح فى إبطال ما قالوه .

وإن صوروا في الأرض فترات مع تدارك حركات الفلك ، لزمهم أن يجوزوا
تتابع فترات الأرض ، إذ ليس تجويز فترة أولى من تجويز فترات . ومنسقتص
ذلك عند كلامنا في الرد على أصحاب الهيئة .

ومن زعم أن الأرض هاوية بشقلها ، فما قاله باطل من أوجهه : أحدها :
أن كل ثقل إذا كان ممسكاً بعاد مثلاً وعليه أجسام خفيفة كالقطر ونحوه ، فإذا
زال العاد يهوى الجسم الثقيل مسرعاً في هويه . فلا بد أن ينقطع عنه الجسم
الخفيف . فإز من هوى الأرض أن لا يستقر^(١) عليها جسم خفيف . وأقرب
من ذلك أن أثقل الجسمين أسرع هويّاً في مجرى العادة عندنا وفي حكم الطبيعة
عندهم . فلزم على قياس ذلك أن يقال : لو تردى شخص من سطح ، لا ينتهى
إلى القرار أبداً .

ومما يوضح ذلك : أنها لو كانت هاوية ، لازداد الخلق كل يوم من النجوم
بعداً ، فإنها جارية في مركزها من الجو وليست بها بسطة باتفاق منهم ، إذ
لو كانت هابطة ، لاحت الأرض لحوق المتردى من علو إلى سفلى السفلى .

ويتعلق بالذى نحن فيه فصل صار إليه بعض الفلاسفة وكثير من الإسلاميين ،
فقالوا : إنما^(٢) يضبط الأرض الهواء المحيط بها والهواء غيرها ، وهو الذى يمسك
السماء أن تزول . ولو ارتفع الهواء ، لاصطكت السماء والأرض ، ولتصعدت
الأرض ، وتسفلت السماء ، متسعة كل واحدة إلى درك صاحبها . ومنذكر
ذلك في آخر الأكوان إن شاء الله .

ومن تمويهاات النظام الصورة التى قدمناها في صدر الكتاب ، وهى أن نقدر
بشراً عشرين باعاً ، وفى وسطها خشبة معرضة/ تقسم بشرطى^(٣) البشر ، وقد ربط ٢٩٦
بالخشبة حبل ، والطرف الآخر متصل بأسفل البشر مرتبط بدلو . فلو دلينا إلى

(٢) فى الأصل : بما

(١) فى الأصل : لا يستقل

(٣) فى الأصل : بشرطين .

الخشبة محجناً وأنشبتنا طرف المحجن بالحبل وجذبناه ، فيقطع المحجن عشرة
أبواع ، ويقطع الدلو عشرين باءاً وهو عند المحققين لسرعة^(١) حركة الدلو
وفترات المحجن ، وهو كفترات القطب مع سرعة أطراف الرجا . وقد قدمنا
فيه قولاً مقنعاً .

فإن قال : لو تحرك المحجن بأسرع حركة فما قواكم فيه ؟

قلنا : لو كان كذلك لانتقطع الحبل إذا ، كما صورناه في أطراف الرجا
مع القطب .

فوق قال قائل : إذا ارتفع المحجن ذراعاً والحبل ناشب في بحرة ، فينبغي أن
لا يرتفع من الدلو إلا ذراع ، إذ ارتفاع الدلو بقدر ضرب الحبل .

قلنا : هكذا نقول ، فلا يرتفع أبداً إلا بقدر ارتفاع الحبل ، ولكن المحجن
إذا ارتفع ذراعاً جر من الحبل ذراعين ينثنى أحدهما على الثاني . ولذلك ينجر
الدلو ذراعين . ولو أخذ طرف الحبل من غير أن تنثنى منه طاقة على طاقة لما
ارتفع إلا بقدر ارتفاع الحبل . وهذا يبين لكل متأمل .

فهذه الإحاطة بالانفصال عن جملة تمويهاات النظام ، لم تغادر صورة تكاد
تشكل إلا أوردناها ، ولم يعد تصوير الدائرة من خط لا عرض له ، فإننا قد قدمنا
فيه قولاً مقنعاً .

فصل

[في أن الحركة عن مكان عين السكون في آخر]

اعلموا أرشدكم الله أن الجوهر إذا كان متمكناً على جوهر ، ثم تحرك منه إلى
الجوهر الذي يليه ، فنفس دخوله الحيز الثاني خروج عن الأول . وعبر بعض

(١) في الأصل : بسرعة .

أهل هذا الفن فقال : ليس بين خروج الجواهر عن المكان الأول ودخوله المكان الثاني واسطة . وهذه عبارة مدخولة ، منبهة ع تثبيت خروج ودخول متغايرين متعاقبين لم يتخللها غيرهما . وليس الأمر كذلك ، إذ الدخول غير الخروج . والذي يوضح ذلك : أن الجواهر الثاني على المكان الأول لا يزول عنه مع كونه فيه . وإذا زال عنه فلا معنى لزواله عن الأول / إلا كونه في الثاني إذ لا يتصور ٢٩٧ أن يزول عن الأول إلا وهو كائن في الثاني . فن ذلك قال أهل التحصيل : الدخول في الثاني هو الخروج من الأول ، وظهور ذلك يغنى عن كشفه وهو متفق عليه بين مثبتى الأكوان . فإذا وضح ذلك رتبنا عليه الحركة والسكون ، وقلنا : الحركة من المكان الأول سكون في المكان الثاني ، إذ هو كون في الثاني والجواهر كائن به في الثاني ، والكائن في المحل ليس بمتحرك عنه . فوضح بذلك أن السكون في المكان الثاني حركة عن الأول ، سكون في الثاني . ومن هذا قال المحققون : كل حركة سكون ، وليس كل سكون حركة ، فالسكون الأول في المكان الثاني حركة عن الأول ، والكون الثاني في المكان الثاني سكون وليس بحركة .

فإن قال قائل : الحركة تضاد السكون كما يضاد السواد البياض . فلو جاز أن تكون الحركة سكوناً ، جاز أن يكون السواد بياضاً ، هذا خلف من القول . فإن الحركة تضاد السكون مطلقاً ، بل الحركة عن المكان تضاد السكون فيه ، والحركة إلى المكان لا تضاد السكون فيه ، وهذا يدرك بأدنى تأمل .

وقد ذهب بعض أهل الحق إلى أن كون الأول في المكان الثاني ليس بسكون ، وإنما هو حركة ، والكون الثاني في المكان الثاني ، إن سببست الجواهر فيه ، هو السكون . واستدل هذا القائل بأن قال : الجوهر إذا مرّ متحركاً في جهات يمنية أو يسرية على أرجاء ما تقدر ، فلم يوجد منه إلا كون في كل مكان ، فيلزم أن يقول كلها مسكنات ، والجواهر ساكن في مروره . هذا خلاف المعقول والتفرقة معلومة بين الحركة والسكون ، كما أنها معلومة بين كل مختلفين . وهؤلاء افترقوا فرقتين :

فصار صائرون إلى منع إطلاق اسم السكون على الكون الأول في المكان الثاني مع الاعتراف بأن الكون الأول مثل الكون الثاني. وذهب فريق إلى أن الكون المسمى، فإنه حركة تخالف الكون الثاني المسمى، فإنه مسكون.

فأما من اعترف تماثل^(١) الكونين فلا يظهر معه الاختلاف في المعنى. إذ من حكم المثليين وجوب تساويهما في جملة صفات النفس. وكون السكون مسكوناً من صفات النفس. فإن نازع منازع في إطلاق تسميته فلا نعبأ به مع الاتفاق في المعنى. وإن زعم هؤلاء أن الكون الأول يخالف الكون الثاني في المعنى، فهو باطل. وذلك لأن الكون الأول أوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثاني، كما أن الكون الثاني أوجب اختصاصه به. ووجه اختصاصه في الحالة الثانية كوجه اختصاصه في الأولى. ولوجاز تقدير الفرق بين الحالة الأولى والثانية، جاز الفرق بين الثانية والثالثة، فإن الأكون متجددة غير باقية.

فإن قيل: الكون الأول في المكان الثاني أوجب الخروج عن المكان الأول، والكون الثاني لا يوجب ذلك، فإز لم يختلف الكونين من هذا الوجه.

قلنا: هذه زلة وغفلة عن حقائق الأكوان، ولا معنى لقول القائل: الكون الأول في المكان الثاني يوجب الخروج من المكان الأول. فإنه لا معنى للخروج من الأول إلا الدخول في الثاني، فرجع محصل هذا القول إلى أن الدخول في المكان الثاني يوجب الدخول فيه، فيفضي سياق الكلام إلى أن الكون يوجب نفسه، وهذا محال.

وإن فسر الخصم ما قاله بأن الكون الأول في المكان الثاني يضاد الكون الأول في المكان الأول، فهذا المعنى متحقق في الكون الثاني في المكان الثاني، إذ هو مضاد للكون في المكان الأول. فقد ثبت تماثل الكونين: الأول والثاني من حيث المعنى.

(١) الأصح: يتماثل

واطرد ما قاله أهل الحقائق من أن الحركة عن المكان مكنون في المكان الثاني .

فصل

[في مناقضة المعتزلة أصولها في الأعراض]

قد ناقضت المعتزلة أصولها في الأعراض من وجهين في أحكام الأكوان : أحدهما : أنهم قالوا ببقاء معظم الأعراض ومنعوا بقاء الحركة ، ثم اختلفوا بعد ذلك : فمصار بعضهم إلى أن السكون لا يبقى كالحركة ، وإنما حملهم على القول بذلك عليهم بأن الجوهر إذا انتقل إلى المكان الثاني ، فاخصاصه به في الحالة الأولى ٢٩٩ كاختصاصه به في الحالة الثانية . وإذا دلت الدلالة على الحكم باستحالة بقاء الكون الأول ، وجب طرد ذلك فيما بعده . وهؤلاء ينفون بقاء الأكوان ولا يستثنون منها شيئاً إلا التأليف ، فإنه باق باتفاق من أثبتته منهم . وصار صائرهم إلى الحكم ببقاء جملة الأكوان إلا الحركة . والذي لم يستدل به الأولون يوجه على هؤلاء ولا يحدون عنه محيصاً . ولهم على الحركة أسئلة نستقصيها في منع بقاء الأعراض . فهذا أحد الوجهين .

والوجه الثاني أنهم قالوا : يجوز اجتماع المشايين من كل جنس من أجناس الأعراض في الجوهر الواحد ، ومنعوا قيام حركتين بالمحل الواحد ، وفصّلوا قولهم في ذلك فقالوا : يستحيل أن تقوم بالجوهر في الحالة الواحدة حركتان : إحداهما إلى مكان ، والأخرى إلى مكان آخر ، فإن الحركتين إلى مكانين مختلفين متضادتان (١) . وكما منعوا ذلك منعوا أيضاً قيام حركتين إلى مكان واحد بالجوهر الواحد ، وإن كانتا متماثلتين . ومن قضية أصلهم أن ما لا يبقى يستحيل قيام إثنين منه بالمحل الواحد . ولذلك منعوا قيام صوتين متماثلين بالمحل الواحد ، وهذا من أعظم مناقضاتهم . وسنبسط القول فيها في باب التضاد ، إن شاء الله عز وجل .

(١) في الأصل : متضادتين

فصل

[في استحالة اجتماع جوهرين في حين واحد]

فإن قال قائل : قد قدمتم في صدر الكتاب إيضاح استحالة اجتماع جوهرين في حين وفي مكان واحد ، فما المانع من ذلك ؟

قلنا : قد اختلف [ت] طرق المحققين في ذلك : فقال بعضهم إن ذلك لا يمنع ، لتضاد الأكوان . ثم قد يزل (١) في هذه الطريقة من لم يحصل المقصد من هذا الباب . فيظن أن كونى الجوهرين اللذين قيل فيهما أنهما لا يجتمعان في مكان واحد يتضادان ، وهذا محال . فإن العرضين إنما يتضادان على المحل الواحد ، ويستحيل أن يضاد كون أحد الجوهرين كون الثاني مع اختصاص كل كون بمحله . ٣٠٠ فيجب صرف التضاد في حق من سلك هذه الطريقة / إلى كونين يتضادان على المكان الذى يقدر فيه جوهر ثم جوهر . فاستحال اجتماع الجوهرين في المكان الواحد ، لأن المكان كوناً عند تمكن أحدهما ، وله كون آخر عند تمكن الثانى ، وكوناه يتضادان . وهذا ما ارتضاه الأستاذ في « الجامع » .

وهذه الطريقة مدخولة عندى ، فإنها وإن قدر استقامتها في المكان الواحد ، فلا تستقيم عند رد الكلام إلى الحيز . فإننا لو لم نقدر إلا جوهرين ، وكل واحد منهما مختص بحيز ويستحيل أحدهما بحيث وجود الثانى . ولا يمكن صرف ذلك إلى كونهما لما قدمناه من انتفاء تضاد المعنيين في محلين ، وليس معهما جوهر ثالث نقدر تضاد كونين عليه .

وسلك القاضى في ذلك طريقتين مرضيتين : إحداهما أنه قال : لا يوجد جوهر بحيث وجود جوهر . وهذه الاستحالة لا ترجع إلى تضاد عرضين .

(١) في الأصل : يزول .

كما لا يرجع تضاد العرضين وامتنحالة اجتماعهما إلى تضاد عرضين آخرين
سواهما ، بل تضاد السواد والبياض لعينيهما وذاتيهما ، فكذاك يستحيل اجتماع
جوهرين في حين واحد لعينيهما .

ثم القاضى لما سلك هذه الطريقة ، لم يسم ذلك تضاداً بين الجوهرين .

وقال الأستاذ عند ذكر هذه الطريقة : لوسميت ذلك تضاداً لم يبعد ، إذ لا معنى
لمضادة السواد البياض إلا أن أحدهما لا يوجد بحيث وجود الثانى . فكذاك إذا
امتنع وجود أحد الجوهرين بحيث وجود الثانى ، فقد تحقق فيهما مقتضى التضاد
المتفق عليه بين العرضين المتضادين .

وسلك القاضى طريقة أخرى فقال : إنما لم يوجد أحد الجوهرين بحيث الثانى
لأن شرط وجود كونه في حين عدم كونه غيره فيه . والشرائط منقسمة عنده
فقد تكون عدماً ، وقد تكون وجوداً عل ما منقرره في أحكام العلل والشرائط ،
إن شاء الله . ثم لا بعد في أن يتعلق الشرط بذات ، والمشرط بذات أخرى . وهذا
كما أن القدرة القديمة شرط وجود كل حادث . فهذا تفصيل القول / في اجتماع ٣٠١
جوهرين في حين واحد أو على مكان واحد .

فإن قال قائل : ما المانع من كون جوهر في حينين ومكانين ؟

قلنا : إنما إمتنع ذلك لتضاد كونه . ويستقيم التعويل في ذلك على التضاد ،
وإن اضطرب في الفصل الأول من حيث كان مفروضاً في اجتماع جوهرين وبُعد
تضاد كونهما .

وهذا الفصل مفروض في إمتحالة كون جوهر في مكانين فيتحقق التضاد في
كونيه . وصار بعض المتكلمين إلى أن الجوهر إنما إمتحالة أن يشغل حينين
لإتحاده ، كما يستحيل أن يحل العرض محلين ، إذ لو حلّ محلين لا ينقسم ، ومن حكم
الواحد أن لا ينقسم .

وهذه الطريقة مرضية أيضاً ، لولا اعتراض واحد وهو : أن الجوهر الواحد يجوز أن يلاقى ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير مثل ذلك في العرض . فالأقطع للتشغب صرف ذلك إلى تضاد الأكوان .

فصل

[في بيان رأى الأشاعرة في استحالة اجتماع الضدين]

مذهب أهل الحق المصير إلى تضاد كل كونين يقدران على البذل في الجوهر الواحد إلا المماسمة ، ففيها تفصيل . وسيأتى ذكره إن شاء الله .

وجملة القول في ذلك أن كل كونين يوجب كل واحد منهما الاختصاص بمكان يغير المكان الذى يوجب الكون الآخر الاختصاص به ، فهما متضادان يستحيل اجتماعهما بلا شك فيه . وكل كونين يوجبان التخصيص بالمكان الواحد فهما مثلان ، ويستحيل اجتماع اثنين منهما في المحل الواحد ، إذ يتضاد^(١) المثلان عند أهل الحق تضاد الخلافاين الضدين ، ولذلك أحالوا اجتماع السوادين ، كما أحالوا اجتماع السواد والبياض بالأكوان في المكان الواحد بتعاقب متماثله ولا يجتمع .

فيخرج من جملة ما قلناه إن من نفي المماسمة أطلق القول في منع اجتماع كونين في المحل الواحد سواء كانا مختلفين أو متماثلين . ومن أثبت المماسمة لم يطلق القول بمنع اجتماع كونين ، إذ يجوز عند اجتماع مماسان في الجوهر الواحد ٣٠٢ ولكن يطلق القول بمنع اجتماع حركتين وسكونين في المحل الواحد / سواء كانا مثليين أو خلافاين .

(١) في الأصل : يتضادا

فصل

[في الفصل بين الكونين المختلفين والمتماثلين]

قد ذكرنا أن أخص أوصاف الكون إقتضاؤه إختصاص محله بجز متعين . فإذا أردنا تمييز الكونين المتماثلين عن الكونين المختلفين ، كانت عبرتنا في ذلك النظر في أخص وصف الكون . فكل كونين أوجبا الإختصاص لمكان واحد ، فهما متماثلان . وكل كونين تبايننا في ذلك ، وأوجب أحدهما الإختصاص بمكان والثاني الإختصاص بغيره ، فهما مختلفان .

وليضاح ذلك بالأمثلة : أن الجوهر إذا استقر في حيز زماناً وتتابعت أكوانه فهي متماثلة من حيث أوجب كل كون ما أوجبه سائر الأكوان . فإذا زال الجوهر إلى مكان آخر ، فالكون الذي خصصه به يخالف الأكوان التي خصصته بالمكان الأول .

وذهب بعض من لم يحصل حقائق الأكوان إلى أن الكون في المكان الثاني ، يماثل الكون في المكان الأول . وإنما حمله على ذلك تماثل المكانين . فقال مرتباً على ذلك : إذا تماثل المكانان ، تماثل الكونان ، فيهما ، ولم يوجب تغاير المكانين اختلاف الكونين .

واستشهد في تقدير ما رآه بأن قال : إذا اختلف محل السوادين لم يجب حكم إختلافهما لتغاير محليهما . وهذا باطل ، والصحيح الحكم بإختلاف الكونين لأن الخلافين : كل شيئين لا يسد أحدهما مسد الآخر . وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه . فإن الكون الذي يوجب اختصاصاً (١) بمكان ، لا يوجب اختصاصه بمكان آخر . وقد أطبق المحققون على أن الكون الذي أوجب الإختصاص بالمكان الأول لو أعيد ، لأوجب في العود ما أوجبه في البداية .

(١) في الأصل : اختصاص .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن الكون فى المكان الثانى لو كان من جنس الكون فى المكان الأول ، لطراً على الجوهر وهو فى المكان الأول من غير أن يقتضى زواله وانتقاله ، كما تتعاقب الأكوان المتماثلة عليه ، وهو مستقر فى المكان الأول. ٣٠٣ فلما اختص الكون الطارىء باقتضاء الخروج عن الأول / والتخصيص بالثانى ، دل على أنه ليس من جنس ما تقدم . وهذا ما لا جواب عنه .

وأما الذى تمسك به السائل من تماثل المكانين مع الاستشهاد بالسوادين فى المحلين ، فلا محصول له . فاما السوادان إذا تغيرا محلهما ، فالقول فى اختلافهما وتماثلهما يرجع إلى أصل قدمناه ، وهو أن العرض إذا اختص بمحل فهو لعينه أو لتخصيص مخصص ، وفيه الاختلاف المشهور .

فإن قلنا : إن العرض يختص لمحلته لتخصيص مخصص ، فالسوادان متماثلان ، إذ يجوز فى كل واحد منهما تقدير التخصيص بمحل الثانى على البديل . والمثلان هما المستويان فى صفات الأنفس .

وإن سلطنا الطريقة الأخرى وقلنا : كل عرض يختص بمحلته لعينه ، ولا يجوز تقديره فى غيره ، لا فى النشأة الأولى ولا فى الإعادة إذا أعيد ، فقد اختلف على هذه الطريقة جواب القاضى فقال مرة : هما مختلفان إذا قاما بمحلين ، إذ قد ثبت لكل واحد منهما ما لا يجوز على الثانى . فإنه لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى على البديل . وقال فى بعض كتبه : يجب الحكم بتماثل البياضين مع تعدد المحلين ، وإن قلنا : لا يجوز تقدير واحد منهما فى محل الثانى ، وذلك لأن التماثل إنما تراعى فيه صفات الأنفس ، واختصاص العرض بمحل ليس يرجع إلى صفة نفسه .

والذى يوضح ذلك : أنه ليس صرف الاختصاص إلى العرض أولى منه إلى الجوهر ، فيقال : الجوهر اختص بهذا السواد ، ولا يجوز تقدير غيره فيه بدلا منه فى وقته . فاستبان بذلك أن الاختصاص بالمحل ليس من صفات الأنفس . فهذا وجه الكلام على عرضين تغير محلهما .

وأما ما تمسك به من تماثل المكانين ، فذهاب عن التحصيل . فإن الكون لا يوجب للجوهر ممامة مكان ، بل يوجب الاختصاص بحيز . وحكم الاختصاص بحيز يخالف حكم الاختصاص بحيز آخر من غير تقدير مكانين . فوضح أن اعتبار تماثل المكانين لا معنى له .

فصل

مشتغل على اختلافات في احكام الحركات /
٣٠٤ راجعة الى الالقاء والعبارات

فنها أن الأستاذ قال : إذا استقر جسم بسيط في مكان ، ومرّ على ذلك الجسم جسم فلا شك في تحرك الجسم الأعلى ، وقد قال الأستاذ بتحرك الأسفل ، وصار إلى أن الجوهر إذا تبدلت عليه المحاذيات ، فهو متحرك . ومعلوم أن المحاذيات قد تبدلت على الجسم المتسفل تبدلها على الأعلى . وهذا مأثور عن الأستاذ ؛ مشهور عنه ، وقد أنكره أقرانه ، وأطنبوا في استبعاد ذلك .

وليس فيما قاله استبعاد في المعنى . فإنه فسر ما أطلقه من الحركة بتبدل المحاذيات ، وهو معلوم مسلم ، فيؤول الإنكار إلى التسمية المحضة ، وهي سهلة المدرك . وإن لم يبعد من كافة المحققين أن يسموا الحركة سكوناً والسكون حركة ، لم يبعد ما قاله الأستاذ .

وقد ألزم الأستاذ بعض الحذاق مؤالافاً قال : الجسم البسيط الواقف إذا حاذاه محاذيان من وجهين ، أحدهما مرّ في جهة العلوية ، والثاني مرّ في جهة السفلى يسرة ، فقد تبدلت عليه المحاذيات ؛ فيلزم أن يتحرك يمنة ويسرة معاً . وقال الأستاذ مجيباً : الحركة حركتان ، حركة يزول بها المتحرك ، وحركة لا يزول بها بل يزول عنه غيره . فأما الحركة التي [هي] زوال للمتحرك ، فيستحيل اجتماع حركتين معاً في المحل الواحد . وأما الحركة التي ترجع إلى زوال الشيء عن

المتحرك لا إلى زواله في نفسه ، فلا نستبعد فيه ما قلت . إذ لا يبعد في أن يزول جوهران أحدهما فوق جوهر والثاني تحت جوهر فيزولان يمنة ويسرة ، فعاد محصول القول إلى تسمية .

ثم قال المعترض : قسمة الحركة إلى ما هي زوال وإلى ما ليس بزوال بعيد . فقال الأستاذ : كل حركة زوال ، ولكن من ضرورة زوال الجوهر الأعلى عن الأسفل أن يزول الأسفل عن الأعلى . فهذا أقصى الغرض من هذا الفصل .

ومما يتعلق بهذا الفصل : أن الجوهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر ، ثم زال ٣٠٥ ذلك الجسم ، وتحرك / ففسد قال المحققون : إنما يثبت حكم الحركة في الأجزاء الظاهرة ، فأما الجزء الباطن المحبوس بالجواهر من جميع جهاته ، فلا تتحقق الحركة فيه ؛ إذ الحركة من حكمها تبدل المكان أو تبدل الحيز . فإذا كان الجوهر في مكان ، ثم تعدى (١) الكون في مكان آخر ، فأول كونه في المكان الثاني حركة . وكذلك لو قدر ذلك في تقدير مكانين والجوهر الباطن في الصورة التي ذكرناها لم يزل عن مكان ولا عن حيز ، فلم يسم متحركاً . وليس هذا بأعظم من قول المحققين : إن الجوهر إذا ما سته ستة من الجواهر ، فليس بمفارق لها . وكألم يباين الجواهر الستة ، فكذلك لم يباين شيئاً من جواهر العالم . فإن لم يبعد إطلاق القول بأن الجوهر المتوسط ليس بمباين لشيء من جواهر العالم ، لم يبعد إطلاق القول بأنه ليس بمتحرك .

وزل من لم يحصل حقائق الأكوان من هذا الأصل في مثيله فقال : إذا استقر جوهر على جوهر ثم ترحل الجوهر المتسفل والجوهر الأعلى مستقر عليه زائل بزواله ، فالمتحرك هو المتسفل دون المستقر عليه . وكذلك إذا جرت السفينة

(١) في الأصل : تعدى .

بركبانها ولم تزعجهم ولم تهزهم ، فالسفينه هي المتحركة دون الركبان . وهذا الذى قاله هذا القائل ظاهر البطلان . فإن الأعلى قد تحققت فيه مزايله الأحياء وشغل أمثالها . وتحقق منه خرق أجزاء الهواء كما تحقق ذلك من المتسفل ، فلا معنى لنفى الحركة عنه .

والذى يوضح الحق فى ذلك : أن اتصال الأعلى بالأسفل كاتصال الأسفل بالأعلى . فإن لزم لإخراج الأعلى عن حكم الحركة ، لزم ذلك فى الأسفل ، إذ سيبل اتصالهما واحد . ولا معنى لقول القائل جرى المتسفل (١) بالأعلى ، فإن حركة المتسفل لا توجب حركة المستعلى ، بل حدث فى كل واحد منهما حركة ، ولا توجب حركة واحد منهما حركة الآخر .

فصل

مشتمل على أحكام الاجتماع والافتراق والمماسات والمباينات

اعلموا وفقكم الله أن الأئمة اختلفوا فى المماسات/ والمباينات . وسبيلنا أن ٣٠٦ نستقصى ذكر المذاهب ، ثم نذكر ما نرضيه ونصححه .

فالذى صار إليه شيخنا : أن المماسه معنى زائد على الكون الذى يخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ويظهر غرضنا فى فرض الكلام فى صورة مخصوصه ، فنقول : إذا قدرنا جوهرأ واحداً منفرداً ففيه كون يخصصه بجزءه . فإذا خلق الله تعالى جوهرأ آخر منضمأ إليه ، فن مذهب شيخنا أن مماسه الجوهر للجوهر عرض زائد على الكون المقضى اختصاصاً بالجزء . ثم قال على طردأ صله : لو ماس الجوهر ستة من الجواهر فقد حلت ستة من المماسات . ثم المماسات من الجهات الست مختلفه عنده غير متضاده . وكيف يتوقع تضادها مع تصور اجتماعها ؟ وإنما يتضاد المتماسان من جهة واحدة ، إذ لا يتصور مماسه الجوهر جوهرين من جهة واحدة . ثم المماسات

(١) فى الأصل : المستقل .

المقدرتان من جهة واحدة على التعاقب متماثلتان . فيخرج من ذلك أن المماسيتين المتماثلتين تتضادان أبداً ، والمختلفتان لا تتضادان أبداً .

وحكى القاضى ، رضى الله عنه ، من مذهب شيخنا : أن المجاورة تغاير المماسية . وإنما يراد بالمجاورة وقوع جوهريين في حيزين ليس بينهما حيز ثالث . فهذا هو المعنى بالمجاورة . ثم إذا تحقق ذلك قام بكل جوهر مماسة تغاير مجاورته . وقال على طرد ذلك : إذا جاور جوهر ستة جواهر ، فلا تحمله إلا بمجاورة واحدة وتحمله ست مماسات . فتدبروا ذلك وأحيطوا علماً بالفصل بين المجاورة والمماسية على أصل شيخنا . ثم قال القاضى رضى الله عنه : إذا أثبتنا المماسية كما صار إليه شيخنا .

فلو قال قائل : هل المماسات أضداد تعاقبها أم لا أضداد لها ؟ فسيحل الجواب عن ذلك على ثلاثة أوجه ذكر القاضى جميعها : أحدها أن المماسات لا أضداد لها ، والمباينة تضاد المجاورة ولا تضاد المماسية .

فلو قال قائل : من قضية أصلكم أن العرض الذى له ضد لا يخلو الجوهر عنه ٣٠٧ أو عن ضده . والعرض الذى لا ضد له لا يخلو الجوهر عنه أصلاً . فإذا قلتم إن المماسات لا أضداد لها ، فينبغى أن لا يجوز خلو الجواهر عنها . فيقال لهذا السائل : لو قلنا : لا يخلو الجوهر الفرد عن ست من المماسات — وإن تفردت ، غير أن تلك الأعراض لا تسمى مماسات إلا عند تقدير مجاورة ست من الجواهر — لم يكن ذلك بعيداً فرجع إطلاق المماسية إلى التسمية . وهذا كما أن الجوهر إذا استقر في حيزه ، فالكون الذى قام به لا يسمى محاذة عند تقدير انفراد الجوهر . فإذا حاذاه جوهر آخر فيسمى مثل ذلك الكون الأول محاذة إن كان . ولولا الجوهر الثانى لما سمي ذلك الكون محاذ له ، وكذلك يسمى مثل ذلك الكون قريباً إذا قرب منه جوهر ، ويسمى بعيداً إذا بعد منه جوهر . فلا يبعد على قياس هذه المسائل أن نقدر في الجوهر الفرد ستة من الأعراض ولا نسميها مماسات إلا عند انضمام ست من الجواهر ، فهذا وجه في الجواب .

والوجه الثانى أن نقول : المماسات ، وإن لم تكن لها أضداد ، فيجوز أن نشروط بثبوتها انضمام جواهر وتعرى الجواهر عنها من غير انضمام ، كما يعرى الجواهر عن البقاء فى حالة الحدوث لمعنى يحيل ذلك ويختص بالبقاء فى الحالة الثانية . وإنما يلتزم أهل الحق استحالة عرو الجواهر عن عرض لا ضده ، إذا قدر ذلك فى وقت جواز قبوله ، فيقال : فإذا جاز قبول الجواهر لعرض لا ضده لم يعر عنه ، وقد ثبتت حالة يستحيل فيها قبول ذلك العرض ، كما استحال بما مهدناه فى الأصل .

والوجه الثالث فى الجواب ، وهو أسد الأجوبة : أن المماسات تلتفى بالمباينة ، ثم تتجه فى ذلك وجهان : أحدهما : أن المباينة تضاد المجاورة والمماسات جميعاً ، كما يضاد الموت الحياة والعلم جميعاً . والوجه الثانى : أن المباينة لا تضاد المماسات ، بل تضاد شرطها ، وشرطها المجاورة . وقد صار إلى مثل ذلك بعض أصحابنا فى الموت والعلم وقال : الموت لا يضاد العلم ، بل يضاد شرطه وهو الحياة . فهذا الوجه الثالث هو التحقيق وماعاده تكلف .

ثم إن القاضى تصرف على أصل شيخنا / من وجهين معتبراً غير حاك . ٣٠٨ . أحدهما أنه قال : لو أثبتنا المماسات معنى زائداً على المجاورة كما ارتضاه شيخنا ، ثم قلنا المماسات الواحدة يقع الإكتفاء بها . فإن تقدر انضمام جواهر واحد كانت مماسة له . وإن تقدر انضمام ستة من الجواهر كانت مماسة لها ، كما أن الكون الواحد يسمى مجاورة لجواهر واحد ، ويسمى مجاورة لجواهر والكون ممتد فى الحالتين ، فلا يبعد مثل ذلك فى المماسات .

وقال أيضاً على قياس مذهب شيخنا : لو قال قائل : الجواهر إذا أحاطت به ستة من الجواهر ، فقد قامت به سبعة من الأعراض ، كون يخصه بحيزه وهو الكون الذى يثبت فى انفراد الجواهر ، وفى انضمام غيره إليه ستة من الأعراض وهى المماسات ، لم يكن ذلك بعيداً . ولو قال قائل : ليس فى الجواهر المتوسط لإلا المماسات الست ، ويقع الاجتزاء بها عن الكون الذى يوجب تخصيص الجواهر

بحيزه عند تقدير انفراده ، لم يكن ذلك بعيداً . ثم قال : والذي يدل عليه كلام شيخنا الاكتفاء بالمهمات الست . فهذه جملة مذهب شيخنا فيما ذكره القاضى نقلاً وقياساً .

ومسلك الأستاذ فى المهمات مسلماً آخر يبين ما ذكرناه ، وذلك أنه قال : المجاورة هى المماسه بعينها ، فلم تثبت المماسه عرضاً زائداً على المجاورة . ثم قال : إذا جاور الجوهر ستة خلفه ستة من المجاورات ، وطرد فى المجاورة ما حكيانه فى المهمات ، ثم قال على ذلك : المباينة تضاد المماسه على الحقيقة مضادة الجهل العلم إذا المماسه عين المجاورة على أصله .

ثم قال : لو وقع الجوهر الفرد نبذة عن الجواهر ، ففيه ستة من المباينات مضادة لسته من المجاورات فى الجهات الست . فإذا انضم إليه جوهر من جهة ، زالت مباينة وأعقبها مجاورة مضادة للمباينة ، وتتابع على الجوهر خمس من المباينات . ثم من قضية أصله أن الجوهر الفرد مبين ست مامسات لسته من الجواهر لا بأعيانها / ولا يتصور ثبوت مامسات إلا مع جواهر متعينة . ٣٠٩

ثم اختلف جواب الأستاذ فى الجوهر الذى ماس ستة من الجواهر ، ثم باينته الجواهر وعاقبت المامسات الست المباينات ، فهل يقال إن كل مباينة تتعلق فى هذه الصورة بالجوهر الذى كان مامساً حتى تثبت المباينة مع تلك الجواهر المتعينة ؟

فقال مرة : إذا تقدمت المامسات ثم تلتها المباينات فهى مباينات للجواهر التى تعينت للماسه . وإنما لا تتعين المباينة إذا لم تتقدم مامسة . واستدل على ذلك بأن قال : كما علمنا مامسة جوهر متعين فى جهة من الجهات علمنا مباينة ذلك الجوهر بعينه ، فلزم القطع بالتعيين من حيث لزم القطع به فى المماسه . وإنما لا تتعين المماسه إذا لم يتقدم تعين فى حكم المماسه .

وقال فى جواب آخر : إذا زالت الجواهر الست عن جهات الجوهر

المتوسط ، حلت الجوهر مت مباينات مع ستة من الجواهر من غير تعيين .
وهذا أصح الجوابين ، فإننا نعلم أن مباينة الجواهر للجواهر قبل اتفاق مماسية كباينته
لها بعد اتفاق المماسية . فإذا لزم نفي التعيين في إحدى الحالتين ، لزم مثله في الأخرى
وعاد الجواهر بعد المماسية إلى ما كان عليه قبلها .

ومما ذكره الأستاذ في أحكام المباينة أن قال : إذا قدرنا جوهرين متباينين
وبينهما تقدير حيزين لجوهرين ، ثم وقع جوهر ثالث في أحد الحيزين المتوسطين ،
فإن وقع في الحيز الذي يلي أحد الجوهرين فقد قسُرُ بَ منه وبعُدَ من الآخر . وقربه
من أحدهما عين بعده من الآخر .

وقد أطلق المحققون خلاف ذلك فقالوا : القرب من أحد الجوهرين غير البعد
من الثاني ، كما أن الحركة عن المكان الأول غير السكون في المكان الثاني . وكما أن
الأمر بالشئ غير النهى عن أضداده .

والذى قاله الأستاذ سديد على أصله ، فإن من مذهبه أن الجوهر إذا جاور / ٣١٠
جوهاً تثبت فيه خمس من المباينات . ثم حقق الأستاذ مذهبه بأن قال : لو جعلت
الجوهر قريباً بعيداً بمعنى واحد ، لزمنى أن أقول : إذا قرب الجوهر من جوهر
يقرب ويبعد من آخر يبعد وهو عين القرب . فإذا زال البعد ، بأن يدنوا الجوهر
البعيد فيجاور الجوهر المتوسط ، فيلزم من ذلك زوال البعد لمضادة القرب لياه ،
ثم إذا زال البعد لزم منه زوال القرب إذ المعنى الواحد يستحيل أن ينتفى بالمضادة من وجه ،
ويبقى من وجه . ويتمثل في ذلك بأمر قدره وإن لم يكن ذلك جائزاً . ومن ذلك نفي
ذوى التحقيق الامتسهاد بالتقديرات فقالوا (١) : لو قدرنا سواداً حلاوة ، وسبق إليه
اعتقاد معتقد ، فلو طرأ البياض على محله ، انتفى السواد من حيث كان بياضاً ، وإن لم يكن
يضاده في كونه حلاوة . فلما ثبت في الذى نحن فيه إذ القرب لا يزول بزوال البعد ،

(١) في الأصل : انقال .

دلّ على أن البعد غير القرب . والبعد عند الأستاذ هو المباينة ، والقرب هو التجاور . فهذا وجه كشف قوله .

ومما يتعلق بالذي نحن فيه أن قائلًا لو قال : إذا ماس الجوهر جوهرًا من جهة ، فهل يجوز أن يقال إنه مباين له من سائر الجهات مماس له من جهة واحدة ؟

فالذي صار إليه بعض المتكلمين إطلاق ذلك . والذي ارتضاه الأستاذ شيخى أبو القاسم الإسفراييني^(١) أن ذلك ممتنع . فإن الشيء إنما يباين ما يباينه على الوجه الذي يجوز أن يماسه عليه . فإذا استحال أن يماس الجوهر جوهرًا من جهتين فصاعدًا ، استحال تقدير المباينة في جهتين ، وكذلك يستحيل تقدير ممامة في جهة مع ثبوتها في أخرى . واستتبع بممامة الجوهر جوهرًا وجود المباينة بينهما من كل وجه ، وهذا هو السديد الذي لا يجوز غيره .

ومما ذكره المحققون في أحكام الاجتماع والافتراق أن قالوا : يجوز تقدير ٢١١ الافتراق في جملة جواهر العالم حتى تكون مفترقة لا اجتماع فيها / ولا يجوز تقديرها بجمعة حتى لا يكون فيها افتراق . ولم يوضح ذلك أن جواهر العالم لو تبددت، وزالت تركيباتها ، واختص كل جوهر بجهته ، فهي مفترقة على الحقيقة ، ولا اجتماع في شيء منها . ولو تركبت جملة جواهر العالم وتمثلت متآلفة فالأجزاء الباطنة التي أحدها بها الجواهر من جهاتها لا مفارقة فيها . والأجزاء الظاهرة البارزة التي هي الصفحة العليا ، فيها الافتراق . فإن الجواهر لم تحط بها من كل الجهات .

(١) أبو القاسم الإسفراييني : هو أبو القاسم عبد الجبار بن علي بن محمد بن حسان الإسفراييني الإسكافي المتوفى سنة ٤٥٢ هـ . وكان رجلاً من أفاضل العصر ، متضلماً في علوم الفقه ، ومن كبار المتكلمين الآخذين بمذهب الأشعرى . وكان يشتغل بالمنظرة والتدريس والفنوى ، وكان في الوقت نفسه من الآخذين بطريقة السلف في الزهد والفقر والورع . (انظر السبكي — طبقات الشافعية الكبرى ٣ : ٢٢٠) .

فإن قال قائل : فكم تثبتون في كل جوهر من الافتراق ؟

قلنا : في كل جوهر مباينة واحدة على ما أصلناه من المباينات . إذ كل جوهر من الصفحة العليا يماس جوهر آتحتة وآخر يمينه ، وآخر يساره ، وآخر قدامه ، وآخر وراءه ، وتبقى جهة واحدة لا يماس منها جواهر . وهذا واضح لا خفاء به .

وبما ينبغي أن يتقدم على ذكر الحجاج في المسألة : أن الجوهر الفرد لا يفارق جملة جواهر العالم . وهذا مما تقدم في تضاعيف الكلام ، ولسنا نزيده إيضاحاً فنقول : إنما يباين الشيء ما يتصور مماسة له بدلا من المباينة ، ولا يتصور أن يماس الجوهر أكثر من ستة من الجواهر ولا يباين أكثر من ستة ، إذ كل مباينة ثابتة فلها ضد من المماسية يعاقبها . فإذا انحصرت المماسات في الست وجب انحصار المباينات .

ثم قد قدمنا من أصل الأستاذ أن الجوهر الفرد يباين ستة من الجواهر من غير تعيين . وقد ذكر شيخى في ذلك طريقة مرضية فقال : الجوهر يفارق ستة من الجواهر على التعيين ويختلف ذلك بموقع الجوهر من الجواهر . فإن وقع بين الجواهر ولم يجاورها ، بل كان مفارقا لها ، فإنما يفارق الأجزاء التي تحاذيه وهي متعينة في معلوم الله . ولو تأتت منا خطوط مستقيمة إلى الجواهر الست لتعين لنا . فإذا كان موقع الجوهر هكذا ، / فنقطع بأنه يفارق جواهر معينة وهي ٣١٢ الجواهر التي تحاذيه من الجهات الست فأما إذا كان الجوهر مستغنياً عن الجواهر أو مستقلا عنها ، فهو مفارق لجزء واحد يحاذيه من جهة تحت أو من جهة فوق ، ويفارق خمسة من الجواهر لا بأعيانها .

وهذا التفصيل الذي ذكره حسن ، ولكن فيه نظر . فإننا إذا صورنا جوهرًا ممسوسًا بالجواهر مبايناً لها ، فالجواهر التي تحاذيه يجوز تقدير مماسها له لو جرت إليه مع بقاء المحاذيات في أحيائها . وكل جوهر جاز تقدير المجاورة بينه

فوبين جوهر، جاز تقدير المباينة بينهما. وتقدير المجاورة لم يختص بالجواهر المحاذية،
فيجب أن لا يختص تقدير المباينة بها.

وهذه المذاهب بحملتها لم يرتض القاضى معظمها فى بعض أجوبته. وسلك مذهبا
فى الاجتماع والافتراق، ولا يصح عنده سواه. وذلك أنه قال: لا حكم للجوهر من الكون
إلا اختصاصه بحيزه، وإذا اختص بحيزه وإذا اختص بحيزه وتابعت له ألا كون فى ذلك
الحيز الواحد، فلو انضم إليه جوهر فهو على ما كان عليه من اختصاصه ما تبدلت صفته،
وانضمام الجوهر لم يغير حكمه فى قضية العقل، والتسميات تعتبر الكون من غير تقدير زائد
فى العقل. فإذا كان الجوهر فردا، سمي الذى يخصه بحيزه كوننا: حركة أو سكونا.
فإذا انضم إليه جوهر آخر كان الكون المتجدد عليه بعد الانضمام ماثلا للكون
الذى كان قبله، وليس يسمى مع انضمام جوهر إليه اجتماعا ومجاورة وعمامة. فإذا
فارق ذلك الجوهر، سمي الكون المتجدد على الجوهر المستقر فى حيزه مباينة،
٣١٣ فتبديل عليه التسميات والأكوان لا تختلف /.

ومن قضية هذا المذهب: أنه لا تختلف الأكوان [إذ] يوجب أحدهما
التخصيص بحيز ويوجب الآخر التخصيص بغيره. ويخرج من مضمون هذه
الطريقة أن الجوهر إذا أحاط به سمة من الجواهر، فلا يقوم به إلا كون
واحد، إذ لا حكم للجوهر المتوسط بين الجواهر المطبقة به. ولا معنى لتماس (١)
الجوهرين إلا أنهما تثبتا فى حيزين ليس بينهما موقع لجوهر ثالث، وحكم كل
جوهر من الجواهر اختصاصه بحيزه. وهذه الطريقة هى التى نتصورها
ونوضح بالأدلة صحتها. ونذكر عمدة شيوخنا وما عول عليه موافقوه، ونتقصى
عنها إن شاء الله.

فأما الدليل على صحة ما إرتضيناه فأوجه: أحدها أن نقول: إذا استقر

(١) فى الأصل: لماس.

الجوهر في حيزه ، ثم انضم إليه جوهر آخر فلا يخلو من يخالفنا في المسألة : إما أن يقول حالة الجوهر الذي كان مستقراً في حيزه لم تتبدل ، وإما أن يقول تبدلت حالته . فإن قال: تبدلت حالة الجوهر ، فقد سلم المسألة . ويلزمه على قود هذا التسليم أن يقول : السكون القائم بالجوهر المستقر بعد الانضمام مثل السكون الذي كان عليه ، وهو تصريح بنفي المماسه . ويلزم أيضاً فيه الحكم بإيجاد السكون فيه كما كان قبل الانضمام .

وإن زعم الخصم أن حالة الجوهر قد تبدلت ، وقام به عرض يخالف السكون الذي قام به على إنفراده . وهذا مذهب الخصم ، فهو ظاهر البطلان . وذلك أنا نقول : لم يتجدد إلا وقوع جوهر في حيز بحيث ليس بين الحيزين تقدير حيز آخر . فيستحيل أن تؤثر نفس الجوهر الثاني في الجوهر الأول ، إذ الجواهر لا تؤثر في بعضها بعض بإجماع المحققين . ولا فرق في ذلك بين جواهر منضمة وبين جواهر متفرقة . فكما يستحيل أن يوجب جوهر حكماً لجوهر مع تباينهما ، فكذلك يستحيل أن يوجب حكماً في جوهر مع تقدير الانضمام .

والتحقيق في ذلك أن المانع من تأثير جوهر في جوهر عدم قيام أحدهما بالثاني ، وهذا متحقق في المنضمين تحققه في المتباينين . وإذا بطل أن يؤثر جوهر في جوهر ، فكذلك يستحيل أن يؤثر كون جوهر / في جوهر آخر ، إذ كون كل ٣١٤ جوهر يختص به ، والمعنى المختص بمحله لا يؤثر في غير محله .

وأولى الناس بهذا الأصل شيخنا مع مصيره إلى : أن حكم العلم يختص بمحله ، ولا يتعدى الجملة التي محل العلم منها . فإذا استبان استناد تبدل حكم الجوهر المستقر في حيزه إلى الجوهر الآخر ، فيستحيل . وإستبان أن حالة هذا التبدل على كون الجوهر الثاني محال . فلا يبقى بعد ذلك إلا القطع بأن الجوهر الأول باق على ما كان عليه .

والذي يوضح ذلك : أنه لو جاز تقدير تغير الجوهر عما كان عليه لانضمام غيره

إليه أو لمباينته له ، لجاز طرد ذلك في جملة الأعراض القائمة بمجالها . وأقل ما يلزمنا عليه أن لا نستبعد من المعتزلة قولهم في اشتراط البنية عند ثبوت الحياة ، وهذا مالا فصل فيه .

وما نستدل به أيضاً أن نقول : إذا انضم ستة من الجواهر إلى الجوهر المستقر في حيزه ، فالذى صار إليه شيخنا ، وجملة متبعيه : أنه تقوم بالجواهر المتوسط ست ماسات ، ثم يقع الاكتفاء بهما ، ولا حاجة إلى إثبات كون سابع يخصه بحيزه . والقاضى ، وإن ذكر ذلك في نقل مذهبه ، فلم يذكره ناقلاً ؛ بل قاله معتبراً مفرعاً على أصل شيخنا .

فإذا وضح ذلك رجعنا إلى مقصدنا وقلنا : لو كان الجوهر في اختصاصه بحيزه مفتقراً^(١) إلى كون وهو مختص بحيزه كما كان ، فيجب أن يدوم له الافتقار إلى الكون المخصص . والمماسات عند مثبتيتها مخالفة للسكون الثابت حالة الانفراد . والحكم الذى يوجبه عرض ، لا يوجبه خلافة . فإن العلم الموجب لمحلله كونه عالماً ، لما كان مخالفاً للإرادة ، استحال سد الإرادة مسد العلم في إيجاب حكمه ، وهذا واضح لا خفاء به . ولا مخلص منه إلا تقدير كون^(٢) سابع ، وهو خلاف أصل شيخنا .

وما نستدل به على من قال : المجاورة غير المماسية أن نقول : لا يجوز تقدير ٣١٥ مجاورة من غير مماسة ، ولا تقدير مماسة من غير مجاورة والمعنى / الواحد لا بد من إثباته ، ولم تقم دلالة على غيره . فيجب القطع بالواحد ونفى ما عداه . وبهذه الطريقة نتوصل إلى الحكم باتحاد العلل . ولأجلها قطعنا بأن الحركة عن المكان الأول غير السكون فى المكان الثانى . وليس من أثبت المماسية معنى زائداً على المجاورة بأسفد حالاً من أثبت الحركة والسكون زائدين على السكون المخصص بالحيز .

(٢) فى الاصل : كونه

(١) فى الاصل : مفتقر

وبمثل هذه الطريقة ، توصلنا إلى أن الأمر بالشئ نهى عن أضعاف المأمور به من حيث لم أرهم الحكمان ، ولم تقم دلالة على تعدد المعنيين .

فإن استدلال من نصر مذهب شيخنا في إثبات الماهيات بأن قال : كل ما يدل على أن الحركة معنى ، فهو بعينه دال على أن الماهية معنى .

قلنا : إنما ندرك ما نرومه بالحركة اختلاف^(١) المنظرة على الجوهر . فإذا رأينا جوهرأ على منظرة السكون ، ثم رأيناه على هيئة الحركة وأدركنا التفرقة بين الحالتين ، أسندناهما بعد السبر والتقسيم إلى إثبات معنى . وهذا بعينه متقرر في مفترقين إجتماعا ، وفي مجتمعين افتراقا . فيجب القطع بإثبات الاجتماع مخالفا لما قبله .

وسبيل الجواب عن ذلك أن نقول : إن كان التعويل على اختلاف المنظرة ، وجب لذلك أن يقال : إذا تباعد جوهران ثم افترقا ، ولم يبق بينهما إلا تقدير حيز واحد ، فيجب أن يكون افتراقهما عرضاً مخالفاً كالماسة المخالفة لأغيارها من الأكوان . ووجه إلزام ذلك أن المنظرة قد اختلفت بقرب الجوهرين ، كما اختلفت بإجتماعهما . فإن رام المخالف خروجاً من ذلك وقال : كونها في القرب يخالف كونها في البعد ، فإنهما في تباعدهما مختصان^(٢) بحيزين ، وهما في قربيهما مختصان^(٣) بحيزين آخرين ، فقد وضح مخالفة كونهما في قربها لكونهما في بعدهما ، وهذا تدليس . فإنهم إن اكتفوا بذلك ، وقلنا بمثله في المجتمعين ، فإن الجوهرين المتباعدين إذا تدانيا وتزحزح كل واحد من حيزه نحو الآخر ، حتى لم يبق بينهما حيز ، فكونيهما الآن خلاف كونيهما قبل بلا شك . والخصم لا يكتفى بذلك / ، ٣١٦ بل يثبت الماهية زائدة على الكون التخصص بالحيز . ويظهر مقصودنا في أن تصور جوهرأ مستقراً قد قرب منه جوهر آخر ، فقد اختلفت المنظرة . ولم يختلف كون المستقر في هذه الصورة .

(٢) في الأصل : مختصين

(١) في الأصل : باختلاف

(٣) في الأصل : مختصين

ثم نقول : معولنا في إثبات الحركة على أن الجوهر كان مختصاً بحيز ، ثم صار مختصاً بغيره مع جواز أن يبقى على استقراره . فهذا هو المعتمد في إثبات الحركة ، وهو غير متحقق في الجوهر المستقر إذا انضم إليه غيره ، إذ لم يتبدل عليه حيزه ، فافهموه .

وبما يتمسك به ناصر مذهب شيخنا أن يقول : إذا ماس جسم حساس جسماً ، أحسّ الماسة وأدركها ، كما نحس كل محسوس ، ونعلم أنه طراً عليه بانضمام جسم إليه ما لم يكن قبل . قال : وجاحد ذلك يقرب من جحد الضرورة . وهذا تدليس أيضاً ، فإن الذي يحسه الجسم الحساس حرارة ما انضم إليه أو برودته أو لينه أو خشونته . فأما أن يحس كونه قائماً به ، فلم تجر بذلك عادة . والمعنى الزائد الذي صادفه الحساس في نفسه هو إدراكه للحرارة أو البرودة ، أو الليونة أو الخشونة .

والذي يوضح ذلك أن الجسم قد يمرن على ملاقاته جسم على طول الدهر حتى يخيل إليه أنه غير مماس له ، وهكذا سبيل كل أحد في ملاقاته الهواء على ركوده ، فاندفع السؤال .

وقد جوز شيخنا رضى الله عنه أن يدرك المدرك حرارة ما بعد عنه ولينه وخشونته ، وأجرى الله العادة بذلك .

فصل

[في إثبات المعتزلة الماسة]

قد سلك المتأخرون من المعتزلة مسلكاً آخر يخالف مسلك شيخنا في إثبات الماسة ، فقالوا : إذا تجاوز جوهران واختص أحدهما برطوبة والآخر بيبوسة ، ولتدت المجاورة في هذه الحالة بين الجوهرين تأليفاً واحداً قائماً بهما جميعاً . وإنما يصعب تفكيك الجوهرين المتألفين لقيام تأليف واحد بهما ، فهو في حكم الرابط لأحدهما بالثاني . وصار إلى هذا المذهب جملة المتحذقين من معتزلة البصرة .

وإذا وقع الجوهر بين ستة من الجواهر ، وتألفت الجواهر ، فقد / اختلفت ٣١٧ .
 في ذلك المعتزلة فصار بعضهم إلى : أنه يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد . وتمسك
 بأنه إذا لم يبعد انقسام تأليف على جوهرين ، لم يبعد ذلك في الجواهر . ومن حقق
 منهم أبى ذلك وأنكره ، وصار إلى أن الجوهر إذا تألف مع ستة من الجواهر
 فتقوم بالجملة ست من التأليفات . ولم يصر منهم صائر إلى لإثبات سبعة من
 التأليفات . إذ لو قالوا ذلك لانفرد كل جزء بتأليف ، ولا يتحقق مع ذلك
 قيام التأليف بجزئين . واستدل هؤلاء على ابطال قول من قال : إن التأليف
 الواحد يقع الاجتزاء به بأن قالوا : المباينة بين الجوهرين وإن لم تضاد التأليف ،
 فهي تضاد شرط التأليف وهو المجاورة . فإذا قدرنا جوهرأ بين ستة ، ثم زال
 واحد عن صفة التأليف ، فقد زال التأليف بزواله . فلو كان القائم بالجميع تأليفاً
 واحداً ، لوجب أن يبطل تأليف الجميع ، إذ من المستحيل أن يبطل من وجهه
 ولا يبطل من وجهه .

والتمسك بذلك مسديد ، ولكنه غير مستقيم على مذهب الجبائي ، وهو الأصل
 في القول بالتأليف . وقد قال بما يصدده عن إنكار ما أنكره . فإن من أصله أن طائفة
 لو تلاوا آية واحدة ، فيوجد مع تلاوة كل واحد منهم كلام الله تعالى قائماً بالتالي ،
 ثم لا يتعدد كلام الله بتعدد التالين والقراء (١) . ثم إذا كف أحد القراء نفسه
 عن القراءة ، فيعدم عنه كلام الله . والذي عدم عنه بعينه موجود قائم بغيره .
 فإذا لم يستبعد ذلك ، فينبغي أن لا يستبعد أن يعدم التأليف الواحد من وجهه مع
 وجوده من وجهه . ونحن نوضح وجه الرد عليهم في أصل مذهبهم ثم نتبين
 اضطرابات لهم في أحكام التأليف .

فن أوضح ما نتمسك به أن نقول : إذا تألف جوهران وزعمتم أن التأليف
 الواحد قام بهما فلا تخلون : إما أن تقولوا قام التأليف بأحدهما ثم قام بالثاني
 غير ما قام بالأول ، وإما أن تقولوا قام بأحدهما ، ما قام بالأول ، وإما أن

(١) في الأصل : والقراء

٣١٨ تقولوا قام بأحد الجوهرين بعض تأليف وقام بالثاني البعض / .

فإن زعموا أن القائم بأحد الجوهرين هو بعينه قائم بالثاني ، فهذا قريب من جحد الضرورات ، فإن العرض الموجود بحيث وجود جوهر مختص به ، فلو قدر بحيث وجود جوهر آخر مع بقاءه في الأول ، فكيف يكون مختصاً بالأول مع وجوده في غيره . ولو جاز ذلك جاز تقدير جوهر واحد في حيزين مع استقراره في كل واحد منهما .

قال القاضي رضى الله عنه : هذا مبلغ في النظر لا يتعدى ولا يتجاوز ، والمراغم فيه معاند . وإن زعموا أن القائم بأحدهما غير القائم بالثاني ، فيلزمهم التصريح بتعدد التأليف ، إذا الغيران من ضرورتهما أن يكونا شيئين يقدر أحدهما منفرداً عن الثاني ، وهذا ترك الذهب .

وإن زعموا أن التأليف ينقسم على جوهرين ، ويقوم بكل واحد منهما بعضه ، كان ذلك محالاً . فإن الواحد لا بعض له . ولو جاز تقدير بعض للعرض الواحد ، جاز تقدير بعض للجوهر الواحد حتى يقال : قام عرض ببعض الجوهر . وامتناع قيام عرض ببعض الجوهر ، كامتناع قيام بعض عرض بجوهر .

والذى يوضح ذلك : أن القائم بأحد الجوهرين لم يقم بالثاني على هذه الطريقة ، إذ قام بكل بعض . والذى قام بأحدهما يغير الذى قام بالثاني . وهذا يوضح كونهما موجودين شيئين .

ومما نتمسك به في المسألة أن نقول : قد وافقتونا على قيام العلم بالمحل الواحد ، وامتناع قيامه بمحلين . وإذا سبرنا أوصاف العلم وقسمناها ، لم نصادف صفة من صفاته تتضمن منع القيام بمحلين إلا ومثل تلك الصفة متحقق في التأليف . فإننا إذا نظرنا إلى كون العلم عرضاً أو حادثاً أو موجوداً ، ألفينا ذلك كله في التأليف . وإذا نظرنا إلى اتحاد العلم ، وجدناه في التأليف . فما المانع من قيام علم بمحلين ؟ ! وهذا ما لا يحدون فيه فصلاً . والذى يقرر ذلك ويوضحه : أن حكم العلم ، على

مقتضى أصولهم ، لا يختص بمحله ، بل يثبت للجملة . فما المانع من قيامه بالجملة
من حيث يثبت الحكم للجملة كما يثبت حكم التأليف للجوهرين ، إذ كان التأليف
الواحد قائماً بهما . وهذا / لا مخلص للخصم منه .

٣١٩

والذى يحققه أنهم قالوا : إذا قام جزء من العلم بالسواد بجزء من القلب ،
استحال أن يقوم بجزء من القلب آخر جهلاً بذلك السواد . وحكوا بمضادة
الجهل للعلم فى محلين ، كما أحالوا قيام مباينة بأحد المتألفين مع بقاء التأليف فى
الثانى ، فوضح ذلك فى التأليف .

وبما نتمسك به أن نقول : التأليف عندكم متولد من المجاورة ، والتأليف باق ،
والمباينة لاتضاده بل تضاد المجاورة ، ومن قضية أصلكم أن كل متسبب باق
متولد عن سبب لا يعدم بعدم سببه ، إذ السبب مع المسبب كالقدرة مع المقدور .
ثم إذا أثرت القدرة فى إيجاد باق من الأعراض ، ثم انتفت القدرة بالعجز ، لم
يجب من انتفاءها انتفاء المقدر ، فكذلك لا يجب انتفاء المسبب ، إذا كان باقياً
بانتفاء السبب . فينبغى أن تحكموا ببقاء التأليف ، مع بطلان المجاورة بالمباينة
جرباً على الأصول التى قدمناها .

وسلك القاضى منهم طريقة أخرى فقال : نحن نعلم أن المباينة تنافى التأليف
إذا قامت بمحل التأليف ، كما نعلم منافية الجهل للعلم . وليس إنكار التضاد بين
المباينة والتأليف إلا بمثابة إنكار المضادة بين الجهل والعلم مع القطع باستحالة
اجتماعهما ، وهذا واضح لم نبسطه لتقرره فى أحكام التضاد إن شاء الله .

وليس مع المعتزلة شبهة يتمسكون بها إلا من جهة واحدة ، وذلك أنهم قالوا :
نحن نرى متجاورين يتيسر رفع أحدهما من غير محاولة ومكابدة وتصديع
وتفكيك ، ونرى جوهرين يصعب قلب أحدهما من الآخر . فينبغى أن يكون
ذلك لزيادة معنى ، ولا وجه فيه إلا أن يقال : يقوم بهما جميعاً تأليف (١) وواحد (٢) ،
فيصيرهما فى الارتباط كالجوهر الواحد ، ولذلك يصعب الشق والتفكيك .

(٢) فى الأصل : واحد

(١) فى الأصل : تأليفاً

وهذا الذى قالوه لا محصول له . وأول ما فيه أنهم بنوه على التوليد ، ومن قضية أصلنا أن لا تتعلق قدرتنا بدفع جوهر ولا بضم جوهر إلى جوهر ، إذ قدر ٣٢٠ : ذلك مبايناً عن محل القدرة . فإذا لم نقل بهذا الأصل / لم يازمنا الخوض في تفصيله .

فإن قالوا : نفرض عليكم الكلام فيمن التصقت أمثلته بشيء ، فدفع الأئمة عنه مقدور ، إذ هو في محل القدرة .

قلنا : هذا تسكف منكم مع غفلة عن مذهب الخصم . وذلك أن القدرة على رفع الأصبع لا تثبت قبل رفعها ، وإذا ارتفع وثبتت القدرة عليه فلا تبين مع الرفع مكابدة ، إذا المعاناة في الشيء ، قبل حصوله . والحاصل لا معاناة فيه . ولا قدرة عندنا إلا على حاصل إذا كانت القدرة حادثة . فلا يستقيم لهم تصوير الكلام معنا في صورة الاتفاق ، إلا بأن نسلم لهم القول بالتولد جدلاً . فلو سلمناه لم يكن فيما قالوه حجة . وذلك أن للقائل أن يقول : إنما يصعب تفكيك بعض الجواهر بأن يخلق الله تعالى فيها أكوأناً يخصها بجهاتها أكثر مما يحاوله العبد ، فلا يوجد فعل العبد كذلك . والذى يوضحه : أن رجلين إذا تجاذبا بينهما حبلا وكان أحدهما شديداً أبداً فلا ينجر الحبل إلا في جهته ، وإن كان لو أراد الآخر جرّ الحبل عند انفراده لا ينجر بما فعله من الاعتمادات ، ولكن إذا خالفه وغالبه فغلبه لم يثبت فعله . فكذلك يروم العبد لإثبات مباينة ، والرب تعالى يخلق في الجوهرين مجاورات فيبقيان متجاورين ، فتؤول صعوبة التفكيك وتفصيلها إلى ما ذكرنا .

أو نقول : القصبة لو مدت طويلاً ، لم تنقطع ولم تنقص وإن عظمت الاعتمادات ، ولو لويت لشكست وانقصت (١) . والتأليف المقتضى صعوبة التفكيك ليس يختلف بتقدير الاعتمادات في بعض الجهات دون بعض . ولو كان الأمر في

(١) في الأصل : + ونقصها

صعوبة التفكيك يتعلق بالتأليف ، لما تحقق فيه اختلاف .

والذى يوضح ذلك : أن الصخرة الصماء نوقد عليها النيران فتتصدع الصخرة
إذ أحماها التهاب النار . والياقوتة الحمراء لو أوقدت عليها النار أحقاباً لما تصدعت ،
كيف ولا تحميتها النار ، بل تبقى على ما كانت عليه / قبل مسيس النار . ٣٢١

وأعجب من ذلك أن من الجواهر ما يزداد على النار تصلباً ، ومنها ما يتفتت
على النار كالخرق . وكل متخذ من تراب لا يزداد على ملاقات النار إلا تصلباً .
والصخور الصم تتفتت وتصير رماداً . فدل أن الأمر في ذلك ليس يتعلق بالتأليف ،
ولمما هي عوائد أجراها الله كما شاء .

فإن قالوا : إنما الذى ذكرتموه فى الياقوت فإنه لا تخلخل فيه ، ولا تجرد النار
مدخلا فى خلله ، وليس كذلك ما سواه . وهذا الذى ذكروه لا محصول له . فإن
الخرق أشد تخلخلا من الصخور . والتصدع أسرع إلى الصخور عند العرض على
النار من الخرق منه إلى الخرق . ثم لو صح ما قالوه فى خلل الياقوت ، فهلا صدعت
النار الصفيحة العليا ، فإنها لاقتها لا محالة ؟ ثم كذلك تصدعها صفيحة صفيحة ،
فبطل ما عول عليه . ثم لو كان ما قالوه مديداً ، لصعب تفكيكه كسراً ، وليس
الأمر كذلك . فإنه يكسر بأدنى محاولة ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

فصل

مشمتمل على اضطرابات الجبائى وابنه فى أحكام التأليف

والذى اختلفا فيه خمس مسائل :

أولها : أن التأليف هل يدرك ؟ فالذى صار إليه الجبائى أنه مدرك بالبصر
ويدرك بحاسة اللمس . وأجاب أبو هاشم بذلك فى « البغداديات » وهى مسائل
تكلم فيها على نقض مذاهب البغداديين من المعتزلة . واستقر جوابه فى كتاب

(١) فى الأصل : + وتصفها .

« الأبواب » على أن التأليف غير مدرك . وتمسك الجبائي في نصرة مذهبه بأن قال : نحن نرى الأشكال كافة ونفصل بين بعضها وبعض ، وندرك اختلافها على المنظرة . وليس يرجع ذلك الاختلاف إلا إلى التأليفات ، فدل أنها مدركة .

وأجاب عنه أبو هاشم في جوابين : أحدهما أنه قال : اختلاف المناظر يرجع إلى إدراك الجواهر في بعض المحاذيات دون بعض ، وليس يرجع إلى التأليف . ٣٢٢ والوجه الآخر / أنه قال هلا قلت إن المدرك هو المجاورات دون التأليف فإن التأليفات لا تعلم إلا بامتحان صعوبة التفكير ، وقد بذيت على بعض الأشكال من خراذل متضامة غير متألقة ، وهذا مالا فصل فيه . ومنذكر تفصيل مذهبهم في رؤية الأكوان ، وإدراكها بعد فراغنا من أحكام التأليف .

ثم استدلل أبو هاشم في منع إدراك التأليف بفصلين : أحدهما أنه قال : إذا انضمت اليد من الإنسان إلى لصوق والتصقت به ، فيقوم بكل جزء بين يده واللصوق ، جزء من التأليف . فلو أدرك تأليف اللصوق لأدرك تأليف يده .

ومن أحمل المحال عند المعتزلة أن يدرك المدرك نفسه أو شيئاً من نفسه ، إذ لا بد من أن يثبت بين المدرك والمدرك ضرب من الاتصال وضرب من الانفصال . ومسيأى تقرير ذلك في الإدراكات ، إن شاء الله .

والفصل الآخر الذى تمسك به أبو هاشم أن قال : لو أدرك اللامس تأليف الصفحة العليا ، لأدرك تأليف الصفحة الأخرى ، إذ يقوم بكل جزء من الصفحتين تأليف واحد . واعترض الجبائي عليه بما لا يحصى له عنه ، فقال : إن لم يبعد انقسام التأليف قياماً بجوهرين ، لم يبعد انقسامه إدراكاً ليكون مدركاً من وجه غير مدرك من وجه .

وله أن يقول أيضاً : إنما يدرك اللامس تأليفاً يتعلق بما يتعلق به اللمس ، ولا يدرك تأليفاً معلقاً بما لم يتعلق به اللمس .

ولهم في الإدراكات شرائط أبعد من ذلك ، فلا بعد في أن يشترط في إدراك

التأليف كونه غير متعلق بغير ملموس . فقد وضح بما قلناه إنه لم يستقر لواحد منهما قدم في هذه المسألة .

وأما المسألة الثانية فهي : أن التأليف هل يتصور وقوعه مباشراً بالقدرة ، أم لا يقع إلا متولداً ؟

أما الذي صار إليه الجبائي : أن التأليف يجوز وقوعه مباشراً بالقدرة ويجوز وقوعه متولداً . والذي ارتضاه أبو هاشم / أنه لا يقع إلا متولداً ، إذ من شأن ٣٣٣ كل مباشر بالقدرة تصور وقوعه دون ما يولده لو لم يكن مباشراً ، ولا يتصور وقوع التأليف دون المجاورة . ومنبسط القول في ذلك في أحكام التولد ، إن شاء الله تعالى .

أما المسألة الثالثة فهي : أن المجاورة هل تولد التأليف من غير رطوبة في أحد الجوهرين ويؤسسة في الثاني ؟

فالذي صار إليه معظم من مال إلى التحقيق من المعتزلة أن المجاورة تولد التأليف بين المتجاورين من غير تقدير رطوبة في أحدهما ويؤسسة الثاني . وذهب شذمة منهم إلى أن المجاورة لا تولد التأليف إلا عند رطوبة أحد الجوهرين ويؤسسة الثاني .

وقد استدل من أبى ذلك بأن قال : لو شرطنا ضرباً من البلة واليبوسة في قيام التأليف لكنا قد حنا بذلك في أصل من أصولنا ، إذ من أصولنا أن كل عرض لا يتحقق حكمه بمحله بل يثبت الحكم منه للجملة التي المحل منها ، فلا يثبت عرض هذا وصفه إلا مع بنية مخصوصة في الجملة ، وبلة ورطوبة ويؤسسة وحرارة [و] برودة على اعتدال . وكل عرض يختص حكمه بمحله ولا يتعداه ، فلا يشترط في قيامه بالجواهر إلا وجوده مع انتفاء أضداده عن محله . فلو شرطنا في التأليف رطوبة ويؤسسة على اعتدال ، لزمنا أن نهزم الأصل الذي مهدناه ، إذ التأليف

مما لا يتعدى حكمه إلى الجملة ، بل يختص حكمه بما قام به . فلو جاز أن يشترط فيه بلة ورطوبة ، لجاز اشتراط مشل ذلك في الألوان والطعوم وغيرهما من أجناس الأعراض .

وليس للمعتز أن يعترض عليهم بأن يقول : التأليف مما يتعلق حكمه بجملة ، إذ ثبت لجوهرين حكم تأليف واحد . وهذا لا يلزمهم على ما مهدوه ، فإن المعنى يتعدى الحكم من محل العرض [و] أن يثبت الحكم للجملة ، وإن لم يقيم العرض بالجملة كالعلم ، يقوم بجزء واحد ، ويثبت الحكم للجملة . وليس التأليف عندهم كذلك ، فإنه لم يقيم بأحدهما وأوجب الحكم الثاني ، بل قام بهما . فلم / ينفك إذاً حكم محله ، إذ التأليف قائم بالجوهرين جميعاً . ٣٢٤

والذى يعترض [به] على ما قالوه أن يناقشوا أولاً في رجوع الحكم إلى الجملة ومنسبته إلى القول في ذلك إن شاء الله . ثم نقول : هلا قلتم إن اشتراط غير المحل يثبت لبعض الأعراض ، وإن كان لا يتعدى حكمها محلها ، ولكن من حيث فارق التأليف سائر أنواع الأعراض في قيام الواحد منها بمحايين ، جاز أن يفارق سائر الأعراض في الاختصاص بشرط .

والذى يوضح ذلك : أن الأعراض التى تشترط الحياة في ثبوتها هى التى توجب الأحوال دون ما لا تشترط الحياة في ثبوته من الأعراض كالطعوم والألوان وغيرهما . ثم ناقضتم في الأكوان وزعتم أنها توجب أحوالاً لمحالها وإن لم يشترط في ثبوتها الحياة ، فهلا قلتم إن التأليف وإن لم يتعد عن محله ، جاز أن يختص من بين سائر الأعراض بشرط ؟ ومن الدليل على ذلك أن التأليف لا بد له من مجاورة ، فلئن لم يبعد كونه مشروطاً بها بدءاً ، فلا تستبعدوا [ذلك] إذا لم يكن كونه مشروطاً برطوبة أو ييومة .

وبما استدل به من نفي كون الرطوبة شرطاً أن قال : لو كانت الرطوبة شرطاً في التأليف لشرط دوامها ، كما أن المجاورة لما كانت شرطاً في التأليف ، شرط دوامها . ونحن نرى متألفاً لا رطوبة فيه كالصخور والياقوت ونحوهما .

والمعترض أن يعترض على ذلك فيقول : يجوز أن تكون الرطوبة مشروطة
لإبتداء ولا يشترط بقاءها . وهذا كما أن المباشر بالقدرة يشترط تعلق القدرة به
قبل وجوده ، ولا يشترط دوام التعلق ما دام وجوده .

قالوا : وهذا هو القياس في كل ما يؤثر في حدوث شيء مباشرة أو تولدا ،
والمجاورة خارجة عن القياس لدلالة خصصتها ، فلا معنى لاعتبار غيرها بها إلا أن
تقوم دلالة في غيرها كما قامت فيها .

ومما تمسك به من لم يشترط الرطوبة أن قال : لو شرطنا الرطوبة واليبوسة
لم يكن / أحد الجوهرين أولى بأحد الوصفين من الثاني ، ورطوبة أحدهما إذا كانت ٣٢٥
لا تتعداه فلا أثر لها في الجوهر الثاني . فقد وجدت إذا رطوبة فردة في أحدهما
ويبوسة في الثاني . ولا أثر للرطب في اليابس ، ولا لليابس في الرطب ، فبطل
اشتراط الرطوبة واليبوسة . وهذا مدخول ، إذ المعترض أن يقول : رطوبة
أحدهما مع يبوسة الثاني يولدان التأليف بينهما مع المجاورة ، ولا حجة في قول
من قال : الرطوبة لا تتعدى محلها . فإن مجاورة كل جوهر لا تتعداه إلى مجاورة
غيره ، وولدت المجاورة مع ذلك التأليف . فإن لم يبعد ذلك في المجاورة لم يبق
لاستبعاده وجه في الرطوبة واليبوسة .

واستدل من شرط مع المجاورة رطوبة ويبوسة بأن قال : لو تجاور جوهران
على وصف اليبسى والجفاف لم يتألفا ، وإنما يتألفان ويلتزمان عند اختصاص أحدهما
برطوبة واختصاص الثاني بيبوسة . ولو كان التأليف تولده المجاورة المحضة ،
لوجب أن يتألف كل متجاورين ، وليس الأمر كذلك . وهذا ظاهر لزوم على
مقتضى أصولهم .

وقد اضطرب كلام المعتزلة في ذلك . فالذي ارتضاه أبو هاشم أن كل
متجاورين متألفان إذا تحقق التجاور بينهما . وهذا الذي ذكره طرد القياس من
وجه ، ولكنه إفساد لعمدة المعتزلة وتعويلهم ، إذ عمدتهم في إثبات التأليف صعوبة
التفكيك . فإذا زعم أبو هاشم أن كل متألفين متجاورين ، وكل متجاورين

متألفان ، مع العلم أنه يصعب التفكيك في بعضها ولا يصعب في بعضها ، فلا يبقى مع ذلك لمشتق التأليف شبهة . وكل سياق المذهب كد على أصله بالإبطال ، كان باطلا .

وأما المسألة الرابعة فتشتمل على ذكر اختلاف التأليفات وتجانسها ، وهذا مما اختلف فيه الجبائي وإليه . فقال الجبائي : التأليفات مختلفات إذا اختلفت جهات ٣٣٦ المتألف بها . وإذا أحاطت ستة من / الجواهر بجوهر وتألفت الجواهر ، فتأليف المتوسط مع الأعلى يخالف تأليفه مع الأسفل ، وكذلك القول في جملة الجهات .

وقال أبو هاشم : التأليفات متجانسة . واستدل الجبائي بأن قال : التأليفات تختلف في المناظر . ويفصل ذو الحامسة السليمة بين التأليفات الثابتة في جهة الطول ، وبين التأليفات الثابتة في جهة العرض . والذي ندركه من اختلاف المناظر يرجع إلى اختلاف التأليفات . وكذلك يفصل الناظر بين الأشكال ويدرك اختلافها في تألفها ، كما يدرك اختلاف الألوان والطعوم والروائح .

واستدل أبو هاشم بأن قال : أخمس أوصاف التأليف قيامه بمحليين ، وهذا مما تشترك^(١) فيه جميع التأليفات ومن حكم المشتركين في الأخص التماثل . ثم إنه اعترض على ما استدل به أبوه من قوله : الناظر يفصل بين المتألف طولا وبين المتألف عرضاً . فقال : ليس يرجع هذا الفصل إلى اختلاف التأليفات ، وإنما يرجع إلى اتصال الأشعة المنبعثة من الناظر ، فإذا اتصلا بخط مائل طولا بين يدي الناظر ، كان اتصال الشعاع بالخط طولا . وإذا كان الخط معترضاً كان اتصال الشعاع على وجه آخر .

والذي يوضح ذلك : أن هذا الخط إذا وقف بعض الناظرين على طوله ، ووقف بعضهم على عرضه ، فالذي قدره الجبائي مع اختلاف المنظرين يتحقق في هذه الصورة مع استحالة اختلاف يومهم في التأليفات . وكذلك لو وقف الواحد على رأس الخط ونظر إليه طولا ، ثم لمعرج هو بعينه ووقف بإزاء الخط عرضاً ،

(١) في الأصل : تشترك

فربما يخيل إليه اختلاف في المنظرين وإن لم تتبدل التأليفات .

واعترض أيضاً على استدلال أبيه باختلاف الأشكال فقال : اختلاف المناظر فيها يرجع إلى اختلاف إيصال الأشعة كما قدمناه . والذي يوضح ذلك : أن الشكل المربع يمكن أن يقطع على هيئات الأشكال ، ثم إذا قطع بطل بعض تأليفاته والباقي منها لم يختلف ولم تنقلب / أجناسها وإن كانت المناظر تختلف ، وهذا واضح ٣٢٧ في الرد على الجبائي .

والمسألة الخامسة تشتمل على فرع متشعب من اليبوسة والرطوبة . وقد ذكرنا أن معظم المعتزلة صاروا إلى أن الرطوبة واليبوسة ليسا شرطين في ثبوت التأليف ، وأن المجاورة بمجردهما تولد التأليف . وإذا تمهد ذلك فقد وجه على الصائرين إلى هذا المذهب سؤال ، ويتبين بانفصالهم عنه إختلافهم في حكم من أحكام التأليف . وذلك أنهم قيل لهم : إذا صرتم إلى أن المجاورة تولد التأليف ، ونحن نعلم أن تفكيك بعض الأجسام يصعب من تفكيك بعض ، فلم كان ذلك ؟ فاختلفت أجوبة المعتزلة .

فأما الجبائي فقد حمل ذلك على اختلاف التأليفات . وقد قدمنا من أصله أنها مختلفة ، وإنما يصعب تفكيك بعض الأجسام ويسهل تفكيك بعضها لاختلاف جنس التأليف .

وذهب أبو هاشم إلى أن ذلك يرجع إلى قلة التأليفات في بعض الأجسام وكثرتها في بعضها ، فما قلت فيه التأليفات كان تفكيكه أسهل ، وما كثرت فيه التأليفات ، صعب تفكيكه .

ثم ما ذكرناه من كثرة التأليفات وقلتها ينقسم إلى وجهين : فقد يراد به قيام تأليفين فصاعداً بجزئين وقيام تأليف واحد بجزئين آخرين وهذا يأباه الجبائي . فلا يجوز أن يقوم بجزئين أكثر من تأليف واحد . وجوز كافة المعتزلة قيام تأليفين بجزئين بشرط أن يكون كل تأليف قام بهما . وقد تحمل كثرة التأليفات وقلتها

على محمل آخر ، فيقال : إذا اشتمل جسم على عشرة من الجواهر وكلمها مشألفة واشتمل جسم آخر على عشرة أيضاً ، ولكن بعض أجزائه تألف ، وبعضها منفرج ، فتفكيك مثل هذا الجسم أسهل لا محالة .

أذكر بو هاشم طريقة أخرى حكها عنه القاضي في كتاب « العلل » فقال : المجاورة تولد التأليف ، ولا حاجة إلى الرطوبة واليبوسة في توليد أصل التأليف ، ولكن تختلف صفتا التأليفين بمقارنة الرطوبة واليبوسة محل أحدهما وعدمها ٣٢٨ في محل الثاني . ثم وجسه على نفسه سؤالاً وانفصل عنه ، وذلك أنه / قال : في المصير إلى ما ذكرناه تثبت حكم متجدد لعرض ، وهذا يتضمن في ظن بعض المعترضين ، قيام معنى بالعرض . ثم قال : وليس الأمر كذلك ، بل قد يختلف الحكم على العرض ، وعلى أصولنا من غير إفتقار إلى تقدير قيام معنى به . وهذا نحو قولنا : العرض في العدم يستحيل أن يقوم بمحل ، ويجب قيامه بالمحل في وجوده . وأقرب من ذلك أنه تجدد له وصف الوجود من غير اقتضاء معنى ، وكذلك الإعتقاد الواحد يكون جهلاً إذا لم يتعلق بالمعتقد على ما هو به من اعتقاد المعتقد بأن زيداً في النار وليس هو فيها ، فالاعتقاد جهلاً . فإذا دام هذا الاعتقاد وبقي حتى حصل زيد في النار ، فنصف الاعتقاد حينئذ يكونه علماً .

والذي ذكره جاز على مناقضاتهم ، ولكن جميع ما استشهد به ينقض عليه إثبات الأعراض على ما قررنا ذلك في صدر الكتاب . فهذه جمل من مذاهبهم في التأليفات . فإن قال قائل : ذكرتم اختلافهم ولم تنصوا على مذهبكم في كل مسألة .

قلنا : إنما فعلنا ذلك لأن اختلافهم يعلل بتفصيل ما أنكرنا أصله . فإننا أوضحنا استحالة قيام تأليف بجهرين .

فإن قيل : وما التأليف عندهم ؟

قلنا هو المماسمة . وقد قدمنا شرح مذهبنا في المماسمة وأوضحنا أن شيخنا يثبتها زائدة على الكون الموجب تخصيص الجوهر بحيز متعين . ثم ذكرنا تفصيل المذهب في أعدادها وما يتماثل منها وما يختلف . وبيننا من اختيار القاضي أن المماسمة ترجع إلى نفس الكون المقتضي تخصيص الجوهر بحيزه .

فصل

مشتمل على اختلاف المعتزلة في أحكام الأكوان

فما اختلفوا فيه بقاء الحركة . فالذى صار إليه أبو على الجبائي أن الحركة لا تبقى ، وإلى ذلك صار معظم المعتزلة فقال : الحركة هي كون الجوهر في حيز بعد الكون في غيره ، ثم كونه في الحيز الثاني لا يبقى زمانين ، فإن استقر الجوهر في الحيز الثاني تجدد / له سكون في الحالة الثانية ، وبقي ذلك السكون إلى أن يطرأ ٣٢٩ على المحل ضده . فهذا مذهب معظم المعتزلة .

وذهب ابنه أبو هاشم في آخر أجوبته ، إلى أن الحركة باقية ، فإنه لا معنى لها إلا الكون في المكان الثاني بعد الكون في غيره ، والسكون في المكان الثاني في الحالة الثانية هو الكون في الحالة الأولى . ولا تخفى أصولنا في ذلك . فإننا نمنع بقاء جميع الأعراض . وإنما يثبت الاختلاف بينهم من أصل : وهو أن الجبائي وأتباعه صاروا إلى أن الحركة تخالف السكون . وأنكر أبو هاشم ذلك ، فقال : الحركة في المكان الأول عين السكون في المكان الثاني ، وهذا مذهبنا . ولو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ، لحكنا ببقاء السكون في المكان الثاني كما صار إليه أبو هاشم ، فهو القياس مع القول ببقاء الأعراض .

وأقصى ما تمسك به الجبائي شيثان : أحدهما : اختلاف المنظرة ، وقد سبق الجواب عن ذلك في مسائل التأليف . والثاني : أنه قال : الحركة التي هي كون في المكان الثاني توجب الخروج من المكان الأول وقطعه إلى غيره ، والكون الثاني في المكان الثاني لا يوجب ذلك ، وهذا من ركيك القول ، فإننا أوضحنا فيما قدمنا ، أن الخروج غير الدخول . ولا فرق بين قول القائل : الدخول يوجب الخروج وبين قوله : الدخول يوجب الدخول ، فلم يتحصل مما قاله شيء إلا أن الكون في المكان الثاني يضاد الكون في المكان الأول . وهذا المعنى متحقق في الكون الثاني في المكان الثاني تحققه في الأول .

ومما اختلفوا فيه : أن أبا هاشم ومعظم المعتزلة ، صاروا إلى القول ببقاء السكون مطلقاً من غير تفصيل . ومن منع بقاء الحركة لم يمنع بقاء السكون .

وذهب الجبائي إلى أن السكون لا يبق في حالتين : إحداهما أن الجسم الثقيل الهاوى بما فيه من الاعتمادات إذا أمسكه الله تعالى في الجو [و] لم يكن تحته عماداً يمسكه ويقله ، ٣٣٠ فتتجدد السكنات على / الجسم في هذه الحال ولا يبق له سكون . ولولا تجدد السكنات وتعاقبها ، لزال الجسم الثقيل هاوياً إذا لان .

فأما إذا كان الجسم معتمداً على جسم تحته يقله ، فسكون الجسم المعتمد باق عند الجبائي . وذهب غيره إلى الحكم ببقاء السكون في الحالين . والقياس مع القول ببقاء الأعراض خلاف ما اختاره الجبائي . فهذه إحدى الصورتين اللتين حكم الجبائي فيهما بأن السكون لا يبق .

والصورة الأخرى : السكون المقذور للحي الواقع في محل قدرته فهو غير باق عند الجبائي . وإنما حمله على ذلك قوله : إن القادر منا على الفعل والترك لا يجوز أن يخلو عن أحدهما ، فهو فعل مسكوناً وحكمنا ببقائه ، فيشتغل المحل به عن سكون آخر ، فيبقى القادر على الحركة والسكون لا يفعل بقدرته حركة ولا مسكوناً .

وجوز أبو هاشم خلو القادر عن فعل أحد الضدين . فالزم على مذهبه ، وقيل له : إذا فعل الحي مسكوناً ، وبقي مسكونه ، وانقطعت عنه قدرته ثم اتصل به أمر بالحركة على التصديق فإذا لم يتحرك المأمور بها فيأثم إذا كان الأمر على الإيجاب . فيقول لأبي هاشم : لم أثبت أنه لم يصدر منه فعل ؟ فقال : استحق الذم لأنه لم يفعل ما أمر به .

ف قيل له : استحقاق الذم بحال إسناده إلى عدم ، وكيف يستبعد من القائلين بالكسب استحقاق الذم على ما لم يخترعه من يجوز استحقاق الذم على عدم !! ولهذا المسألة لقب بالذم . ولهذا المسألة بيان في التعديل والتجويز يأتي الشرح عليها إن شاء الله .

وعما يتصل بتحقيق هذا الفصل ، وبه يتم بعض الغرض فيما قدمناه ، ذكر اختلاف المعتزلة في استقرار الأرض وموجب ذلك لها . فالذي صار إليه الجبائي أن معظم الأرض مما يلي جهة السفلى استقراره يتجدد بتجدد السكنات عليه ، ولولا تجددها لهوت الأرض . وإنما شرط تجدد السكنات / فيما ذكرناه ، لأن ٣٣١ الحادث أقوى على أصول المعتزلة من الباقي ، ولذلك قالوا : الضد الطارىء ينافي الباقي ويقتضى إعدامه . فإذا قيل لهم : هلا كان الباقي مانعاً للطارىء من الطرؤ ، فلا يرجعون عند توجيه السؤال إلا إلى اعتقادهم بأن الجاذب أقوى ، وهو بالمدافة والمضادة أولى . ثم إذا وقف ما ذكرناه من الأرض لتتابع السكنات فيه ، فالذي فوقه يسكن بسكون باقٍ إذ هو معتمد على ما تحته . فهذا أصل الجبائي .

وأوضح أجوبة أبي هاشم وأبرها عند أصحابه في استقرار الأرض أن إحدى شطري الأرض ، وهو الذي يليها ، فيه اعتمادات سفلية ؛ والشرط الآخر من الأرض في جهة تحت ، خلق الله تعالى فيه اعتمادات علوية . فإذا اعتدلت اعتمادات الشطرين تسفلاً وتصدداً ، اعتنى ذلك استقراراً ، وتنزلت الأرض منزلة جسم يتجاذبه مسويان في القوة والآلة . فيقتضى ذلك وقوف الجسم بينهما . وقال أبو هاشم : لولا ما صورته من الاعتمادات العلوية في بعض الأرض ، لما تمور سكونها إلا على تقدير التجدد ولا على تقدير البقاء ، ولا يستقر عنده جسم ثقيل إلا بأن نقدر في بعضه اعتماداً (١) علوياً (٢) . ومنسبط قوله في باب الاعتمادات .

وذكر بعض المتحذقين من متأخري المعتزلة مسألة مترتبة على قياس أصولهم ، وذلك أنه قال : لو زالت سكنات الأرض بأن لم تتجدد على قول الجبائي ، وزال الاعتماد العلوى على ما اختاره أبو هاشم ، فتهوى الأرض لاحتالة . فوخلق الله تعالى تحت الأرض صفحة منبسطة على عرض الأرض متركبة من أفراد الجواهر ، فما القول في ذلك ؟

(٢) في الأصل : علوى

(١) في الأصل : اعتماد

فذهب بعض المتأخرين إلى أن تلك الصفحة تمسك الأرض في حال حدوثها وإن لم تختص بزيادة اعتمادات وكثرة تأليفات . وإنما قال ذلك لأن الشيء في حال حدوثه يستحيل أن يتحرك لما قدمناه في صدر الأكوان . ولو هوت الأرض في تلك الحالة للزم من هويتها / أحد أمرين وهما مستحيلان : أحدهما أن يتحرك الجوهر في حال حدوثه ، وهذا متناقض في القول ، إذ الحركة زوال ، ولا يتحقق الزوال إلا فيما بقي زمانين . وإن منعنا تحركه وجوزنا مع ذلك هوى الأرض ، للزم منه أن يجمع أجزاء الصفحة السفلى أحياء الصفحة المخلوقة ، وفي ذلك تقدير جوهرين في حين ، وهو مستحيل على مذهب القائلين بمنع تداخل الأجسام .

وهذا القائل إنما يقول : ذلك على تقدير لا بد من الإحاطة به ، وهو أن الأرض الهاوية إذا أشغلت في هويتها حيناً من غير لبث فيه ، وكان شغل الحيز الذي يليه في الوقت الثاني عند ارتفاع الموانع ، فإذا خلق في الوقت الثاني الصفحة التي يغشاها منعت هوى الأرض وحدثها .

وهذا الذي قاله هؤلاء متبجح ، وهو مذهبنا . فإننا نمنع تحرك الأرض لو كانت هاوية إلى جهة أسفل في الصورة التي ذكروها . غير أننا ننازعهم فيما ذكروه من الإمساك . فلا يمسك عندنا جسم جسماً ، وإنما يبقى كل جسم ثقیل مستقراً بأن يخلق الله تعالى فيه أكواناً متجددة يخصصها للجهة التي هو فيها . وحكى عن الخباز* عن أبي هاشم : أنه منع خلق الجواهر على الصورة التي ذكرناها . فإنه علم أنها لو تصورت لاستحال هوى الأرض في حدوثها ، ويستحيل عنده أن تمنع ذوات

* الخباز . متوفى سنة ٤٤٩ هـ .

وهو أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد النيسابوري الخبازي . عرف بأنه شيخ الفراء . وقد كان نبیلاً ، طيب القلب ، صاحب مشورة بين أصحابه ورفقائه ، وقد تلقى عليه الجويني علوم القرآن الكريم (انظر الذهبى — سير أعلام النبلاء ج ١١ ق ١ ل ١٥٩ ین) .

الجواهر من مسبب الاعتماد ، إذ لا يمنع من مسبب الاعتماد إلا الاعتماد . وليس في الصفحة التي صورناها اعتماد يغالب اعتماد الأرض .

ومما يليق بهذا الفصل ، وهو تتممته ، اختلاف بين الجبائي وابنه في أن الجواهر القليلة هل يجوز أن تقل الأجسام الثقيلة ؟ فنزع الجبائي ذلك . ولذلك شرط تنابع السكنات في معظم الأرض ليعتمد عليه ما فوقه . وأجاز أبو هاشم استقرار الجسم الكثير الأجزاء على الجسم القليل الأجزاء / إذا زادت اعتمادات المتسفل تصعبد ٣٣٣ على اعتمادات المستعلي تسفلا ، وإنما بنى كل منهما فرعه على أصله .

فمن أصل أبي هاشم أن الاعتمادات العلوية في بعض الأرض هي التي تقل ما فوق الأجزاء المتسفلة . ومن أصل الجبائي أن الاعتماد لا يولد شيئاً ، والحركات هي التي تولد . ومن أصله أيضاً منع قيام مكونين بجوهر واحد . وإنما يستمسك الجسم الثقيل بتجدد السكنات عليه . وإذا كان الجسم المتسفل أقل أجزاءً ، قلّت سكناته كما قلّت أجزاؤه ، فلا يصلح أن يكون اعتماداً للذي فوقه . وأبو هاشم يقول : إنما يكون العماد عماداً (١) لما فيه من الاعتماد ، ويجوز عنده قيام اعتمادات بالجزء الواحد . فأحيط بمذهبهما علماً لتستعين به على نقض أصولهما في مذاهب الكلام .

ومما اختلفا فيه إدراك الأكوان . فذهب الجبائي إلى أن الحركة مدركة بحاسة البصر واللمس . والسكون مدرك أيضاً عنده بالحاستين . وأبى أبو هاشم ذلك أشد الإباء ومنع تعلق الإدراك بالأكوان . واستدل الجبائي بالطريقة التي تقدمت له ، وهو التمسك باختلاف المناظر . ووجه تحقيقها في هذه المسألة أن من رأى جوهرًا ساكنًا ثم رآه متحركًا يفصل بين منظرتيه ضرورة ويدرك بينهما تفرقة بديهية كما يدرك التفرقة بين الأسود والأبيض . فوضح بذلك أن الحركة مدركة.

(١) في الأصل : عماد

العلو ، واعتماد من جهة السفلى . والذي ارتضاه القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلاف الجبائى وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسبيلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم ننعطف على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس للاعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الاعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ، ٣٤٣ كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خلوه عن الألوان والأكوان المتضادة . فإزى من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خلوه عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، وجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعنا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . وما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الاعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معولكم فى منع قيام سوادين بالحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فإزى من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضد له ، إذ لا ضد للاعتمادات . فإدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط لإطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكمين فى مسألتين بدالتين مختلفتين . فلئن لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الاعتمادين ، استمرت فيهما طرق

ثم قال : وقد تختلف أحوال المدرك بأمور ترجع إلى الأشعة المنبعثة من حامته وإن لم يختلف المدرك في نفسه . والذي يحقق ذلك عندهم أن من سدد شعاعه في جهة نظره ، فيصح له الإدراك . فلو عرج الشمع وميله إلى مؤخر إمامه ، فيخيل إليه الشيء شيئين ، والمدرك لم يختلف في صفته . والذي قاله يازم الجبائي على مقتضى أصله .

فإن قال قائل : ما حقيقة أصالة إدراك الحركة والسكون ؟

قلنا : إن كان السؤال عن تجويز / إدراكهما فلا منع فيه عندنا ، فكل موجود ٣٣٥ جائز إدراكه . وإن كان السؤال عن تعلق الإدراك بالحركة والسكون على التحقيق والوقوع والوجود ، فقد اختلف جواب القاضى في ذلك . وأوضح أجوبته أن الحركة مرئية وكذلك السكون . ثم وجه على نفسه سؤال أبي هاشم ولم يكثر به ، إذ يجوز على قضية أصلنا أن يدرك المدرك شيئين ، ولا يدرك الاختلاف بينهما . والأمـر في ذلك يطول تتبعه ، ومنذكره في الإدراكات مستوعباً مستقصى إن شاء الله .

وبما اختلفا فيه : أن الحركة والسكون في العدم ، هل يتصفان بصفة الحركة وسمة السكون ؟ فالذى صار إليه الجبائي إطلاق القول بذلك طرداً لقياسه في تجنبيس جملة الأعراض في العدم . ومنع أبو هاشم ذلك وقال : الحركة كون في مكان بعد السكون في غيره ، وليس يتحقق ذلك إلا مع قيام الكون بمحله . ثم إذا تقرر ذلك في الحركة ، أطرده في السكون من حيث كانت الحركة مسكوناً .

وجملة أصل أبي هاشم أن كل عرض يتناقض توهم قدمه ، لا تثبت له حقيقة صفته في عدمه . وكل عرض لا يتناقض فيه توهم القدم فتثبت صفته في العدم . وبيان ذلك : أن الحركة يستحيل تقدير قدمها ، إذ من ضرورتها وقوعها على عقب متقدم ، وهذا يناقض القدم لا محالة . وليس كذلك السواد ، فإنه ليس في توهم قدمه ما يناقض صفة من صفاته .

وقد تمسك الجبائي على ابنه بأن قال : أخص وصف الحركة كونها زوالاً من جهة مخصوصة ، وكل ما كان أخص الوصف ، فيلزم الذات وجوداً وعدمًا .

وانفصل أبوهاشم عنه بأن قال : اتصاف الشيء بكونه حركة بمثابة اتصاف الجوهر بالتحيز ، ثم لا يتحقق التحيز في العدم ، بل يختص بالوجود ، فكذلك اتصاف الكون بكونه حركة مما يشترط فيه الوجود . ثم سبيل ذكر أخص الحركة كسبيل ذكر أخص الجوهر . ثم نقول في ذكر أخص الجوهر : هو الذي يتحيز في الوجود / ، وكذلك نقول في ذكر خاصة السكون الذي فيه كلامنا : هو الذي يزول به الجوهر في وجوده . فهذه مناقضاتهم أوردناها ولم نترك منها مذهباً لهم فيها أصلاً ، ليتدبر المتدبر مناقضات الخصوم ويتشبه بها في مجاري الجدل .

فصل

من بقية أحكام الأكوان

لأعلموا أرشدكم الله أن الجوهر تحيط به ستة من الجواهر ، ولا يجوز تقدير أكثر من ذلك . وإذا انضمت ستة من الجواهر إلى جوهر ، فهذا أقصى الانضمام . ولم يمنع أحد إحاطة ستة من الجواهر بالجواهر الواحد . إلا أن شيخنا أبا الحسن حكى عن بعض المنتسبين إلى الكلام أن الجزء لا يلافيه إلا جزء^(١) . وهذا القائل رام بهذا المذهب التخلص من تمويه النظماس في إحاطة ستة من الجواهر بالجواهر الواحد ، ولكنه التزم إنكار المحسوس في بجانب تمويه .

قال الأستاذ أبو اسحق : تألف الجواهر معلوم ضرورة . ومهما تركبت الجواهر خطأ مستطيلاً فالجواهر المتوسطة كل جوهر منها يلاق جوهرين ، ولولا ذلك ما اتصل الخط . وجاحد ذلك منكر للضرورة . فإن قضية أصله أنه لا ينضم إلا جوهران ويتحافا بعد ذلك . فلزم أن يكون بين كل جوهرين والجوهرين

(١) في الأصل : جزءاً

الآخرين حيز حال ، وهذا ينفي اتصال الخط ، ثم ما من حيز حال إلا ويجوز تقدير إشتغاله بجوهر . ثم إن قدرنا فيه جوهرآ ، لزم أن يكون متصلا من جانبيه ، فلا معنى للبصير إلى مذهب في دقيق الكلام يجر إلى جحد الضرورة .

فإن قال قائل : فما وجه انفصالكم عن تمويه النظام ؟ فإنه قال : الذي لاقاه الجوهر الفوقاني لم يلقه الجوهر المتسفل ، إذ لا تجوز ملاقة جوهرين للجوهر الواحد في الجهة الواحدة ، فلما جاز في الجهتين ولم يجر في الجهة الواحدة ، لم يكن ذلك إلا لتقدر وجهي الجوهر . ثم قود ذلك من وجهين آخرين :

أحدهما : أن أحـد وجهي الجوهر إذا استتر بالأعلى فهو مرئى من الجهة الأخرى ، فكيف يكون الشيء الواحد مرئياً محتجباً ١٩ والوجه الآخر أنه قال : تحقيق إتحاد الجوهر يمنع من اتصال الجواهر به / لما قدرناه ، وإتصال الجواهر ٣٣٧ مضبوط ضرورة ، وكل دقيق نافر جلياً ، كان أولى بالرد من الجلى ، فكيف إذا نافر ضرورياً ١١

وأول ما نفاتحه به أن نقول : نفي نهاية الأجزاء يمنع من اتصالها على وجه لا مدفع له ، وذلك أنا إذا نظرنا إلى الصفحة العليا من خشبة ، ونظرنا إلى الصفحة السفلى منها ، فنعلم أن الصفحة العليا تتصل بصفحة مستترة بالعليا ، وكيف يتحقق اتصالها ، وهي في نفسها لا تنهاى لتنتهى إلى الاتصال . وإنما يتحقق الاتصال بين منقطع الشئيين . وأصل النظام يمنعه من تصوير منقطع الصفحة التي تراها لمتصل منقطعها بمنقطع طبقة تحتها . وقد أوضحنا واضطررنا النظام إلى القول بالطرفة في ذلك .

قال الأستاذ أبو اسحق : ظن النظام في أن الاتصال لا يتصور مع تحقيق الاتحاد ، مقلوب عليه ؛ إذ المانع من الاتصال نفي التناهي . فلو لم يقل بالاتحاد لما تصور الانقطاع ، وإذا لم يتصور ، لم يتصور الاتصال . وهذا واضح في العكس عليه .

ثم نقول : لا معنى لاتصال ستة من الجواهر بالجواهر الواحد ، إلا أن الجواهر شغلت أحيازاً ولم يتخللها تقدير حيز يشغله جوهر آخر ، ولا معنى للملاقة إلا ذلك . وإذا فرضنا في جوهرين وضح في الستة . فإذا خلق الله جوهراً فرداً ، ثم خلق جوهراً آخر ملاقياً له ، فلا تؤثر ذات أحد الجوهريين في الآخر ، ولا تؤثر أعراضه أيضاً في ذات الآخر لأصول قدرناهما . بل كل جوهر مختص بحيزه وكونه الذي خصه به . ولا معنى لتلاقي جوهرين واجتماعهما ، إلا أنها ثبتا مسويا في حيزين لا يقدر بينهما حيز لجوهر ثالث .

ولأنما صعب موقع هذا السؤال على الجبهة من حيث حاولوا تصوير الجواهر الفرد في ضماثرهم ، ورتبوا على تصويره تصوير الاتصال به . وليس يتصور في هواجس الأنفس وفكر القلوب إلا الأجسام ، وكيف يطمع في تصوير فرع ليس يتصور أصله ١٩ . وهذا دفع ظاهر لتمويه النظام ، ولا يبقى له بعد إلا التشغيب ٣٣٨ الذي لا يكثر بمثله لبيب . وهذا نحو سؤاله عن جوهر / على متصل جوهرين . فإنه لما منعه عن ذلك كفسر منه ونحر ، وصور جسماً (١) على متصل جسمين .

ومعظم انزال في هذه المسألة ينشأ من تصوير الجواهر الفرد في الأوهام ، وهو مستبعد في أطراد العادات .

فأما الذي ذكره من تستر الجواهر من وجه وانكشافه من وجهه ، فهذا لا محمول له . فإن الجوهر الفرد لم تجر العادة برؤيته . والحجب عندنا غير مانعة من الإدراك . فو أجرى الله العادة بإدراك الجوهر الفرد ، لكان من أدركه من جهة فقد أدركه على الحقيقة ، ويستحيل أن يقدر له وجه غير مدرك .

فإن قال قائل : إن لم تلتزموا كون الحجب مانعة ساترة في تحقيق البصر ، فلا تمنعوا ذلك في جري العادة . والذي قدمنا يلزمكم في جري العادة ، وهذا باطل

فإن الحجاب ليس يحجز المدرك عن المدرك في مستقر العادة ، بل قد يُترب عليه
بجنباً حجز المدرك عن المدرك . والدليل عليه أن المحتجز بكفه لا يدرك فرصة
الشمس ، وليس ذلك لستره إياها بكفه ، بل هو لستره نفسه عنها . وهذا من
أغمض مسائل الإدراكات ، وسنذكرها فيها إن شاء الله .

وهذه جملة مقنعة في الأكوان ، فتدبروها ترشدوا . وقد كنت جمعت في
الأكوان كلاماً كثيراً ، ولم أغادر ، مع إشار الاختصار ، من عمده شيئاً .

وما يتعلق بالأكوان الاعتمادات . ونحن الآن نخوض في ذكر أصولها وتهذيب
محصولها جارين في امتيعاب المعاني واختصار العبارات .

باب

في الاعتمادات وحقايقها وذكر وجوه الاختلاف فيها

اعلموا أن أول ما يقتضى الترتيب تقديمه ذكر الثقل والخفة ومعناها ،
واختلاف أهل الحقايق فيهما .

فإن قال قائل : فما قولكم في ثقل الأجسام ، أهو من الأعراض أم هو راجع
إلى أنفس الجواهر ؟

٣٣٥ قلنا : هذا مما اختلف فيه الخذاق . فصار صائرون إلى أن ثقل الجوهر نفسه /
وهو آيل إلى وجوده دون معنى زائد عليه . فكل جوهر عند هؤلاء ثقل لنفسه ،
ولا يتصور تفاضل جوهرين في الثقل ، كما لا يتحقق تفاضلها في سائر الصفات
النفسية . وإذا كانت الزبرة من الحديد أثقل مما في مثل حجمها من الخشب ،
فإنما ذاك لكثرة أجزاء الحديد وانضمامها وتراصها وقلة انفراجها . فهذه طريقة .

وصار صائرون من أئمتنا إلى أن الثقل معنى ، زائد على وجود الجوهر . ثم
من سلك هذه الطريقة افترقوا : فالذى صار إليه القاضى ومعظم المحققين أن الثقل
عبارة عن : اعتماد الشيء في جهة سفلى ، على ما سنوضح بعد ذكر الاعتمادات وتفاصيلها .
وصار صائرون إلى أن الثقل هو الاعتماد . فلا يجوز جوهر أثقل من جوهر مع
التساوى في الثقل ، إذ الثقل هو الاعتماد إلى جهة السفلى ، ولا يتقرر عندنا قيام
اعتمادين متماثلين بالجواهر الواحد ، فيرتب عليه تفاضل في الثقل المفسر بالاعتماد .

فإن قال قائل : فهل يفارق هذا المذهب في ما ذكرتموه المذهب الأول ، وهو
صرف الثقل إلى وجود الجوهر ؟

قلنا : يفترق المذهبان من وجه ، وذلك أن القائل الأول يمنع خفة الجوهر
ويقطع بثقل كل جوهر . ومن صرف الثقل إلى معنى ، يقول : قد يتصف جوهر
بالثقل بأن يكون فيه اعتماد سفلى ، ويتصف جوهر بالخفة بأن يكون فيه اعتماد

عاقبى . فعند ذلك يفترق المذهبان ، فإن من صرف الثقل إلى نفس الجوهر ، لم يصفه بالخفة إلا تجاوزوا . وإذا قال : جسم أخف من جسم ، عنى بذلك قلة الأجزاء فى أحدهما وكثرتها فى الآخر . ومن زعم أن الثقل راجع إلى الاعتماد ، يصف الجوهر الواحد بالثقل تارة وبالخفة أخرى . ومن صار إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتمادات ، فيثبت الخفة عرضاً مضادة للثقل . فهذه جملة مذهبنا فى الثقل ومعناه .

فأما من قال : الثقل راجع إلى نفس الجوهر ، وتفاضل الأجسام فى الثقل والخفة آيل إلى كثرة الأجزاء وقلتها ، فقد استدل على ذلك بأن قال : / إذا نظرنا ٣٤٠ إلى رمانة القبانى وإلى ما يماثل حجمها من الخشب ، واستيقنا تعاظهما فى الثقل ، فنعلم أن أجزاء الرمانة أكثر وأشد اكتنازاً وانضماماً من أجزاء الخشبة . قال صرف الثقل إلى أنفس الأجزاء .

ومن صار إلى أن الثقل معنى زائداً ، استدلل بأن قال : إذا ملأنا إناء ماء وضبطنا مبلغ وزنه ، ثم فرغناه منه ، وملأناه من الزئبق ، فيصادف الزئبق أرزن وأثقل من الماء بأضعاف مضاعفة ، والأجزاء لا تتفاضل كثرة ولا قلة . والذى يوضح ذلك أن الإناء إذا كان مفعماً بالماء مترعاً به ، وأجزاء الماء تتضام فى مستقر العادة ولا تتجافى ، فإنها لو تجافت لتخللت فرجها أجزاء الهواء ، والماء والهواء يشتمل تنافرهما فى مجرى العادة . والذى يوضح ذلك أنك لو عكست قصعة على وجه الماء وتحاملت عليها حتى انغطست وانغمرت فى الماء ، ثم لو تعكست بعد الانغطاس بسرعة أجزاء الهواء التى كانت فى القصعة إلى خرق الماء وقلعه والانسلال منه تصعداً ، فلو كان فى أجزاء الماء فرج وخلل وهواء ، لانبث هواء القصعة فى طبقات الماء من غير انسلال منه . فإذا ثبت أن أجزاء الماء على أقصى ما تقدر من الانضمام ، فلا يتصور مع ذلك تفاضل فى القلة والكثرة ، فإزى صرف الثقل إلى معنى .

ومن تمسك بالمذهب الأول انفصل عن ذلك بأن قال : لسنا ننكر تجافياً فى

أجزاء الماء ، وإن كنا لا ندركه برأى العين . والدليل عليه أن المائع الذى إمتلاء الإناء به إذا إنجمد انحط عن فم الإناء ، وما ذاك إلا لاكتنان حدث فى الأجزاء لم يكن ، فلسنا ننكر تخلخلا على الجملة .

وليس المعترض أن يعترض على ذلك فيقول : إنما انحط ما فى الإناء لزوال بعض أجزائه واختطاف الهواء لإياها . فإن هذا لو كان سديداً ، لانتقص وزن الشيء فى حال إنجماده عن وزنه فى حال إنمياعه . وليس الأمر كذلك ، فإن الإناء الذى ٣٤١ فيه من مذاب ، إذا إنجمد ، لم ينقص وزنه مع ظهور انحطاطه . ولو / ذاب بعد إنجماده ، أعاد مالياً للإناء .

فإن قال قائل : إذا قدرتم (١) تجافياً فى خلل أجزاء الماء ، فينبغى أن تكون تلك الفرج مضغوطة بالهواء ، وهذا سبيل كل فرجة بين جسمين . وإذا كان كذلك ، فالإناء ممتلئ بالجواهر إذا ، فينبغى أن تعادل جواهر الزئبق . فإن الجوهر هواء كان أو ماء ، لا يتفاضل فى الثقل عند من صرف الثقل إلى أنفس الجواهر .
والقال الأول أن ينفصل عن ذلك ويقول : لست أنكر فرجا لا يحتوى على أجزاء الهواء ، ولست أنكر تخلخلا فى أجزاء الهواء .

ومما تمسك به من أثبت الثقل معنى أن قال : ملأ الإناء من الزئبق مثل ملئه من الماء قريباً من خمسين ضعفاً . فلو كان الأمر فى ذلك آيلاً إلى الفرج ، لما تفاوت هذا التفاوت العظيم .

واستدل أيضاً هذا القائل بأن قال : الزق الملفوف لو وزن فكان رطلاً ، ثم نفخ فيه وأحكم بالوكاء ، ثم رد فى الميزان ، ولم يكن رجحان فى عين الميزان مع علمنا بثبوت أجزاء الهواء فى الزق بعد أن لم تكن . وهذا لأن الهواء لا ثقل له ، وهذا محيل جدا ، ولأجله مال القاضى إلى أن الثقل معنى ، والله أعلم .

فإن قال قائل : إنما لم يثقل الزق لرومه الاستعلاء . فهو كالثقیل المربوط بعاد إذا ماسته الكفة ، وهذا ما نستخير الله فيه .

فصل

[في الاعتماد ومعناه]

فإن قال قائل : قد قدمتم الثقل ومعناه ، فما الاعتماد وما معناه ؟

قلنا : من صار من أصحابنا إلى أن الثقل يؤول إلى أنفس الجواهر ، فلا يقدر الاعتماد معنى . وقد يميل الأستاذ إلى ذلك في كثير من مجارى كلامه ، ويقول ذلك على أصول أهل الحق ؛ إذا نفوا كون الثقل معنى . وقد وضح من مذاهبهم أن الاعتماد الذى يثبت من يثبته لو قدر ثبوته لما اقتضى هويأ ولا تصعدأ . وإنما يهوى الثقل إذا خلق الله فيه أكوأناً تخصصه بجهة السفلى ، ولو خلق فيه أكوأناً تخصصه بجهة أخرى لاختص بتلك الجهة . وإنما يقوى الاعتماد فى أوهام المعتزلة من حيث قدروا الهوى والتصعد منه .

وأوضح الأستاذ ذلك بأن قال : الجهات تختلف كالنسب / فتكون الجهة التى ٣٤٢ تعد يمنة بالاضافة إلى موقوفات تعد يسرة ، إذا تبدل الموقف . وكذلك القول فى فوق وتحت . فإننا إذا قدرنا الأرض كرتية ، وقديميل الأستاذ إليه ، فلا يمنع أن تكون أقدام أهل الصين إلى أقدامنا ، وفوقهم تحت لنا ، وما تحت لنا فوق لهم . فدل أن الجهات تختلف بالنسب . فإذا ثبت ذلك ، وضح نفي الاعتماد ، ودل أن الأكوأان هى التى تخصص الجواهر بأحيازها .

ومن قال : الاعتماد معنى ، وهو الذى ارتضاه القاضى ، استدل بأن قال : من اعتماد على الشيء الحساس ، أدرك الحساس اعتماداً ، كما يدرك حرارته وبرودته . فلو جاز نفي الاعتماد ، جاز التسبب إلى نفي الأعراض . وهذا يطرق وجوه الفساد إلى طرق الحجاج فى إثبات الأعراض . ثم إذا ثبت أن الاعتماد معنى فتتصور منه ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات .

واختلف أئمتنا فى تضاد الاعتمادات فى الجهات . فصار صائرون إلى أن الاعتمادين يتضادان ، كما يتضاد الالهاب فى الجهتين فيمتنع أن يكون فى الشيء اعتماد من جهة

العلو ، واعتماد من جهة السفلى . والذي ارتضاه القاضى منع تضاد الاعتمادات .

واختلف الجبائي وابنه فى تضاد الاعتمادات . وسدّلنا أن نذكر جملة ما يتعلق بمذهبنا ، ثم نعطى على ذكر اختلاف المعتزلة ، ونوضح تناقضهم ، ونؤثر الصحيح من الأقوال . فإذا حكمنا بتضاد الاعتمادات ، فلا يثبت فى الجوهر الواحد إلا اعتماد واحد فى جهة واحدة ، وإن لم نحكم بتضاد الاعتمادات ، فيقوم بالجوهر الواحد ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات . ثم ليس للاعتماد على هذه الطريقة ضد ينفيه ، إذ الاعتمادات فى أنفسها لا تتضاد على هذه الطريقة ، وليس لها ضد من غير قبيلها يقتضى نفيها . وكل عرض يقبله الجوهر ولا ضد له ، فلا يخلو عندنا منه ، ٣٤٣ كما لا يخلو / عن العرض الذى له ضد وضده . ولهذا منعنا خاوة الجوهر عن البقاء ، وإن لم يكن له ضد ، كما منعنا من خاوة عن الألوان والأكوان المتضادة . فإزى من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات وإحالة خاوة عنها ، إذ لو خلا عن اعتماد فى جهة ، لوجب أن يقبل ضده ، وإن لم يكن له ضد ، ووجب أن لا يعرى عنه .

وتفريعنا الآن على أنه لا ضد للاعتماد ، لا من قبيل الاعتماد ولا من غيره . وبما يتعلق بتفصيل مذهبنا أنا وإن حكمنا بقيام الاعتمادات بالجوهر الواحد ، فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر . فإن كل متماثلين متضادان عندنا .

فإن قال قائل : معولكم فى منع قيام سوادين بالمحل الواحد ، على أنه لو قدر انتفاء أحدهما ، لوجب أن يعقبه ضد ، وضد أحد السوادين يضاد الثانى . فإزى من انتفاء أحدهما انتفاء الثانى . وهذا ليس يتحقق فى الاعتمادين ، إذ لو انتفى أحدهما ، لم يلزم تقدير ضد له ، إذ لا ضد للاعتمادات . فالدلالة على إحالة اجتماع السوادين لا تتحقق فى الاعتماد .

الجواب عن ذلك : أن الأدلة لا يشترط فى إنعكاسها ، وإنما يشترط لإطرادها . ولا يبعد فى أحكام الأدلة ثبوت حكيم فى مسألتين بدلتين مختلفتين . فإئن لم تستمر دلالة الاعتماد المذكورة فى السوادين فى الاعتمادين ، استمرت فيهما طرق

من الأدلة ، سيأتى ذكرها فى باب التضاد إن شاء الله .

والدليل عليه أن الأصحاب كما منعوا لإجتماع سوادين ، فكذلك منعوا إجتماع بقاءين وإن لم يكن البقاء ضد .

ومما يتعلق بشرح مذهبنا : أن من جعل الثقل اعتياداً فى جهة السفلى ، ثم قال : يجوز إجتماع الاعتيادات ، فوجه تهذيب القول فى ذلك : أن الجوهر إن تعالى وارتفع صعوداً ، ففيه الاعتقاد العلوى كما قدرنا ، فيسمى خفيفاً عند ذلك . وإن هوى وفيه الاعتقاد السفلى ، كما قدرنا ، فيسمى ثقيلاً عند ذلك .

والاعتقاد تسفلاً وتصدداً لا يختلف بالهوى وبالصعود ، ولكن تسمية الاعتقاد ثقلاً أو خفة يتوقف على مقارنة حركة فى جهة ، وهذا فيه / نظر عندى . ٣٤٤

فإن الصخرة العظيمة وإن تعلقت بمزلف^(١) المنجنيق ، فلا يزالها الثقل ، وإن كانت متصعدة ، وهى فى تصعدها ، كفى فى انحطاطها فى الثقل والخفة ، وكذلك الجسم الواقف ولم يهوى ولم يرتفع ، فيلزم أن لا يوصف بالثقل ولا بالخفة . وقد أشار القاضى إلى هذا السؤال ، وسحب عليه لإذناً له ، ولم يوضح انفصالاً .

وقد قال بعض المختصين به وهو القاضى أبو جعفر السمنانى . إنما تثبت تسميته الخفة مع الحركة صعوداً ، وتسميته الثقل تثبت مع الوقوف والهوى جميعاً .

ولأنما صار بعض الأئمة إلى أن الثقل معنى زائد على الاعتقاد ، من حيث شعروا

(١) فى الاصل : مزلف

السمنانى (٣٦١ - ٤٤٤ هـ) الاعلام ٦ : ٢٠٦

(*) محمد بن أحمد بن محمد السمنانى ، أبو جعفر : قاضى حنفى . أصله من سمنان العراق . نشأ ببغداد ، وولى القضاء بالموصل إلى أن توفى بها . وكان مقدم الأشعرية فى وقته . وشنع عليه ابن حزم . له تصانيف فى الفقه .

(أنظر تبين كذب المعتزى ٢٥٩ ، الجواهر المضيئة ٢ : ٢١ ، نكت الهميان ٢٣٧) .

بتناقض القول في الاعتماد ، وعلموا أن الاعتمادات لا تختلف باختلاف الحركات وتباين الذهاب في الجهات ، والثقل معنى متحقق عقلا غير آيل إلى التسميات .

ومما ينبغي أن نحيط به عاماً ، أن نعلم أن الاعتمادات لا تخصص الجواهر بالأحياز والجهات ، وإنما الذي يخصصها بذلك الأكوان على ما سبق القول فيها . ويترتب على ما قلناه أن الاعتماد الذي في الجوهر لا يختلف باختلاف أحيازه . فإذا كان الجوهر في قدر من الجو فأنحط عنه ، والاعتمادات السفلية تتعاقب عليه ، والاعتماد السفلي الحادث في الجو الذي انحط إليه مثل الاعتماد المحقق ، وهو في الجهة الأولى .

ولأنما لم تختلف الاعتمادات باختلاف الأحياز ، لأنه لا أثر لها في الأحياز ، والاختصاص بها ، فشابهت العاوم والإرادات ومائر الأعراض التي لا تؤثر في الاختصاص بالأحياز ، ولا تختلف باختلافها .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إن الاعتماد في جهة العاوم يماثل الاعتماد في جهة السفلى ، إذ لا أثر للاعتماد في الجهات ، كما لا أثر لها في الأحياز المتبدلة في الجهة الواحدة ؟ ٣٤٥ وهذا السؤال محيل جداً . وسبيل الجواب عنه : أنا نوضح أن الاعتمادات لا تتضاد ، ولو كانت متماثلة لتضادت ، إذ من حكم تماثلها تضادها على المحل . فلها لم يتضادا دل على اختلافهما ، إذ كل مثليين ضدان . وقد يثبت مختلفان لا يتضادان . فهذه جهل من مذاهبنا في الاعتمادات . ومن أغمنها تخصص الاعتمادات بالجهات مع أن من أصلنا أن الاعتماد لا يوجب حركة في جهة ولا يولدها .

والمعتزلة لما أطلقوا الاختصاص في الاعتمادات بالجهات ، عنوا بذلك انتفاء كل اعتماد ذهاباً في جهة مخصوصة . وفي الاعتمادات عندي بأصولنا أجدر ، كما صار إليه الأستاذ والله أعلم .

فأما المعتزلة فقد عظم اختلافهم في الاعتمادات مع اتفاقهم على إثباتها . وأول ما نذكر من أصولهم تقسيمهم الاعتمادات إلى اللازم والمجتبى ، فالاعتماد الإلزم

عندهم هو اعتماد الثقيل في جهة السفلى ، واعتماد النار في جهة العلو ، ولا يثبت الاعتماد لازماً إلا في هاتين الجهتين ، والاعتماد المجتلب، يجوز ثبوته في الجهات الست . فإذا رمى الرامى حجراً ثقيلاً في جهة العلو ، فقد ثبت فيه اعتمادات مجتلبة . وكذلك النافخ في النار يروم تعكسها عن تصعدها ، أثبت فيها عند تعكس السنة لهبها ، اعتماداً مجتلباً سفلياً . ولا يتصور في غير العلو والسفل من الجهات إلا الاعتمادات المجتلبة .

وربما عبروا عن الاعتماد سفلاً في الثقل وعلوا في النار بالاعتماد الطبيعي . ولا معنى لهذه التفصيلات على أصول أهل الحق ، فإننا إذا أثبتنا الاعتمادات ، لانفصل بين بعضها وبعض في الزوم والاجتلاب ، بل نحكم بأن جميعها يستحيل البقاء عليها ، وهي متعاقبة على محالها حالاً على حال ، كجملة الأعراض .

ثم اختلف البصريون في مسائل تتعلق بالاعتمادات . ونحن نذكر أصولها ونؤثر الأصح والأفضل منها .

فما اختلفوا فيه بقاء الاعتمادات . والذي صار إليه الجبائي وطائفة من متبعيه أن الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل . وقال أبو هاشم : الاعتماد / اللازم ٣٤٦ الطبيعي ، على ما قدمنا كشف مراده فيه ، باق والاعتماد المجتلب غير باق .

واستدل الجبائي في الرد على من قال ببقاء الاعتماد بأن قال : لو بقي الاعتماد في جهة السفلى ، بقى الاعتماد في هذه الجهة إذا كان مجتلباً ، حتى إذا تخلخل المتحامل على حجر ثقيل ، فيفعل فيه اعتماداً مجتلباً في جهة اعتماده الطبيعي ، فيجب الحكم على مذهب القائلين بالفصل في هذا الاعتماد المجتلب بالبقاء .

وأوضح ذلك بأن قال : إن صح المصير إلى أن الاعتماد يمتد ويسر غير باق من حيث اجتلب في جهة ليس فيها اعتماد طبيعي ، فليس يتحقق ذلك في المجتلب المماثل الطبيعي . وقرر ذلك بأن قال : الاعتماد المجتلب في جهة السفلى - لشارك الطبيعي في أخص الأوصاف .

ومن مذهب أبي هاشم أن الاجتماع في الأخس ، يوجب الاجتماع فيما عداه من الأوصاف . ومما تشبث به أيضاً أن قال : كل جنس من الأعراض اقتضى الدليل الحكم ببقائه ، فلا نفعل فيه بين ما يقع مقدوراً لنا ، وبين ما لا يقع مقدوراً لنا ، وكذلك ما اقتضى الدليل إحالة بقاءه كالأصوات ونحوها ، فلا نفرق فيه بين المجتلب المقدور لنا ، وبين ما حدث مقدوراً^(١) للبارى تعالى .

واستدل أبو هاشم بأن قال : كل ما يتوصل به إلى الحكم ببقاء الألوان والطعوم ونحوهما ، فهو بعينه يتحقق في الاعتمادات اللازمة . وكل نكتة تمسكنا بها ببقاء الأعراض ، تفتقد بالاعتمادات اللازمة إذا نفينا بقاءها .

ومما تمسك به أن قال : الجسم الثقيل إذا أجلبت فيه اعتمادات علوية ، فإذا تحرك في جهة علوية ثم انعكس ورجع ، فإنما يرجع لما فيه من الاعتمادات اللازمة في جهة سفلى ، وهذا الفصل مما اختلف فيه المعتزلة ، ومنفرده بالذكر بعد ذلك ، إن شاء الله تعالى .

ومما اختلفوا فيه : القول في تضاد الاعتمادات . فالذى صار إليه الجبائي أنها متضادة . وإلى ذلك مال بعض أئمتنا . وقال أبو هاشم : لا تتضاد الاعتمادات إذا كان بعضها لازماً / طبيعياً . فإذا رمى الراى حجراً في جهة علو ، فقد حدثت فيه اعتمادات مجتلبة ، والاعتمادات اللازمة باقية فيه . ٣٤٧

واختلف جواب أبي هاشم في تضاد اعتمادين مجتلبين في جهتين . فقال في بعض أجوبته : هما متضادان ، وإنما لا يتضاد اللازم من الاعتمادات مع المجتلب . ثم استقر جوابه على أنهما لا يتضادان ، واستشهد في ذلك بالحبل يتجاذبه إثنان من جهتين ، فتتجه مع في أجزاءه اعتمادات مجتلبة يمتد وأخرى يسرة . وإذا تكافأت الاعتمادات من الجهتين ، لاقتضى ذلك إمساك الحبل ووقفه . وهذا هو الذى لا يلائم مذهبهم غيره . وقد ذكرنا تمسكهم به في تصوير التمانع . ولا وجه للقول الأول من قول

(١) في الأصل : مقدور .

أبو هاشم . وكما اختلف جوابه في تضاد الاعتمادين المحتلين من جهتين ، فكذلك اختلف جوابه في تضاد لاعتمادين طبيعيين من جهة فوق وتحت .

والذى إرضاه القاضى أن الاعتمادات لا تتضاد على التفصيل الذى قدمناه . واستدل الجبائى فى نصرته مذهبه بأن قال : الحركتان فى الجهتين متضادان، فكذلك يلزم تضاد الاعتماد فى الجهتين .

وهذا الذى قاله خلف من القول واجتزاء بمجرد الدعوى فى الجمع بين الحركتين والاعتمادين . ولو طوّل بالدليل على الجمع بين القيلين : الاعتمادات والحركات، لم يجرأ إلى ذكر شيء سبيلا . ثم لو قبلنا جمعه من غير طلبته بتحرير ، فالفرق بين الاعتمادين والحركتين : أن الحركة توجب تخصيص الجوهر بجهة بعد اختصاصه بغيرها ، ولو جوزنا اجتماع حركتين من جهتين ، للزم شغل الجوهر بحيزين فى الحالة الواحدة ، وذلك محال . فأما الاعتماد فلا أثر له فى تخصيص الجوهر بحيز دون حيز ، فلم يلزم من اجتماع الاعتمادين تخصيص الجوهر بحيزين فى الحالة الواحدة . فوضح الفرق .

ثم استدلل أبو هاشم بأن قال : الجسم الثقيل إذ جذبته جاذب من جهة فوق ، فيحس منه ثقله ، ويعلم منه اعتماداته فى جهة السفلى ، وكذلك يفرق بين / محاولة ٣٤٨ جذب الثقيل وروم جذب الخفيف . فاتضح لذلك أن الثقيل ، وإن اجتلبت فيه اعتمادات من جهة علو ، فهو على اعتماداته اللازمة فى جهة سفلى .

ولا جواب للجبائى عما صورّه أبو هاشم فى تجاذب الحبل فى جهتين .

وبما اختلفوا فيه اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادات اللازمة .

فذهب أبو هاشم إلى أن الاعتمادات السفلية اللازمة شرط ثبوتها الرطوبة ، والاعتمادات العلوية اللازمة شرط ثبوتها اليبوسة . فكل متسفل رطب ، وكل مستعل يابس . وأبى الجبائى اشتراط الرطوبة واليبوسة فى الاعتمادين . واستدل

بأن قال : الحجر الثقيل الذي حميت عليه الشمس أحقاباً ، متسفل هاو ولا رطوبة فيه . وحقق ذلك بأن قال : الصفيحة العليا منه يابسة مدرك جفافها ويبسها بالحس ، ومراغم ذلك ينتسب إلى جحد الضرورة . ولو ساغ جحد درك اليبس فيما صورناه ، ساغ جحد إدراك الرطوبة في كل رطب . ثم إذا وضح ذلك في الصفيحة العليا ، فكذلك القول في الأجزاء الباطنة المكتمنة بالأجزاء الظاهرة . فإن الحجر لو انفلق وتصدع أحسننا مما بطن فيه ما نحسه من الصفيحة العليا .

ومن الدليل على فساد قول أبي هاشم : أن الاعتماد اللازم لو افتقر إلى رطوبة (١) أو ييومية ، لافتقر المجتلب في تلك الجهة أو في غيرها إلى ما افتقر إليه اللازم . ولما صح اجتلاب اعتمادات علوية في الرطب واجتلاب اعتمادات سفلية في اليابس ، دل ذلك على بطلان قول أبي هاشم .

وما تمسك به الجبائي أن قال : ما لا تشترط الحياة فيه والبذية المخصوصة ، فلا معنى لاشتراط الرطوبة أو الييومية فيه . والدليل عليه أن التأليف عند أبي هاشم غير مشروط بالرطوبة ، مصيراً منه إلى أن المعنى إذا لم يتعد حكمه محله ، فلا يشترط في قيامه بمحله غيرهما . وليس لأبي هاشم عصمة في المسألة يتشبث بها ، إلا أنه قال : الحجر إذا عرض على النار / وأوقدت عليه النار زمناً ، فإما أن ينكسر ويحفر ويتفتت حتى يتصعد ، وإما أن يسيل ويذاب . وكل واحد من الأمرين دليل على أن الحجر قبل ملاقة النار كان رطباً ، ثم لما نشفت النار رطوبته تكسر وانفلس ، فهو من أوضح البراهين على ما فيه من الرطوبة . فإن انزياحه إنما كان بمشابة الجليد ، إذا حميت عليه شمس أو نار .

وهذا الذي ذكره أبو هاشم لا محصول له من أوجه : منها أن الأجسام ما لا يتكلس ولا ينداب أصلاً ، ومنها اليواقيت ، ثم هي هاوية معتمدة على جهة سفلى ، وكذلك الجرف ربما تسيل أولاً ثم تتجمد ، فلا تسيل بعد ذلك ، ولا تؤثر النار فيها إلا باختطاف أجزائها حتى لا يبقى من أجزائها شيء .

(١) في الأصل : الرطوبة .

ثم قال أهل التحصيل : الجواهر إذا انذابت فهي سائلة غير رطبة ، وهو اختيار الأستاذ . والزئبق سائل لا رطوبة فيه . وكذا لا ينكر متجمد رطب ، فكذلك لا ينكر مائع سائل يابس . ولا معنى للسيلان إلا أن تجرى الجواهر على تنضد من غير تقطع . وليس هذا بأعظم مما ادعاه أبو هاشم من رطوبة الحجر المحسوس ببوسته . فلسنا نقول إذاً أن الجواهر إذا انذابت فقد ترطبت ، بل هي على انمياها مستصعبة ببسها وجفافها ، ومتجمدة الذهب كذابه في أنه لا رطوبة في واحد منهما .

والذى يحقق ما قلناه أن الرطوبة تنافى النار في مستقر العادة وتنافرها . وإذا ألقى حجر خفيف في النار ، فقد تحمى عليه ساعة متطاولة ولا ينداب ولا ينكسر مع القطع بوصول أثر النار إلى ما ظهر من الحجر وما بطن ، فلو كانت فيه رطوبة لتسربت النار إلى اختطافها . ثم أقصى ما في ذلك أن نطرد له عادة . فبم ينكر على من يزعم أن الله تعالى يحدث فيها رطوبة على مجرى العادة كما يحدث في الآكل شبعاً وفي الشارب رياء ؟

وليس من قضية أصلنا التمسك بمحض العادات والعقليات / وهذا ما لا مخلص ٣٥٠ له منه ، ولكنه لا يستقيم على أصل الجبائي . فإن المعتزلة التزموا في كثير من الأصول التمسك بمحض العادات . وإلى ذلك مرجعهم في اشتراط اتصال الأشعة في الرؤية بالحامسة . وإلى قريب منه رجعوا في اشتراط بنية مخصوصة للحى بحياة على ما سنسبط القول في ذلك .

ومما انتشأ^(١) عن اختلافهم في بعض ما قدمناه ، اختلاف الجبائي وابنه في السبب الذى لأجله يطفو الخشب على وجه الماء ولا يرسب .

فذهب الجبائي إلى أن السبب في ذلك انخراق الهواء وتخلله في أجزاء الخشب والحديد ونحوه مما يرسب ثقل تخلخله ويقل ترنح الهواء فيه .

(١) يمكن أن تقرأ : أثبتنا .

وقال أبو هاشم : السبب في الطفو : الخفة ، وفي الرسوب : الثقل . واستدل على ذلك بأن قال : وجدنا الفضة تطفو على الزئبق والذهب يغوص فيه ، وليس ذلك لتفاوت النترين في أمر يرجع إلى الهواء ، وإنما هو لثقل أحدهما وخفة الآخر . وتمسك الجبائي فيما قال : بأن الصفيحة من الحديد لو بطحت على الماء لغاصت . ولو غطت أطرافها ، وصورت على هيئة طاجن أو طبق فتقف على الماء ، ولم يختلف ثقل وخفة ، ولكن صار عند انعطاف أطرافه محتوياً على الهواء ، فامتمسك لذلك .

وأما أهل الحق فلا يصيرون إلى واحد من المذهبين . وللطفو والرسوب عندهم عادات مستمرة ، وإلا فالطافي إنما طفي لتخصص كون إياه بجته ، وإنما يرسب ما يرسب بخلق الله تعالى حركات فيه ، ومباينات في أجزاء الماء . ومعظم مقالات المعتزلة في أمثال ذلك تشبث بالطبع مع تناقض . فلا هم محضوا القول بالطبائع ، وخلعوه طرداً للقياس ، ولا هم جانبوه . وفي إيضاح الرد على الطبائعيين ما يفسد جميع ذلك .

وبما اختلف فيه أجوبة الجبائي وابنه : اعتمادات الهواء .

فصار الجبائي إلى أنه متصعد . وقال أبو هاشم : ليس هو بمتصعد ولا متسفل ٣٥١ وإنما هو على سجيية^(١) الركود والسكون إلا أن تحدث فيه اعتمادات مجتلبة في بعض الجهات كاعتمادات الرياح في مرصها . وقولها جميعاً متناقض عند أهل الحق .

فيقال للجبائي : لو كان الهواء متصعداً لما شغل الحقائق التي تحفر ، فإنه ينقل عنها . فإما علمنا أنه لا يحيط ولو كان على تنقيرها بإبطاء انعكست في الخفيرة ، دل ذلك أن الهواء ليس بمتصعد . ويقال لأبي هاشم : لو

(١) هذه الصفحة لم يتمكن من قراءتها كاملة لأنها سطوة في الأصل ، وهذه الأسطر

كل ما استطعنا التوصل إلى قراءته .

غطس زق يمتلىء من الهواء ثم [ترك] لا يستعلى الهواء فوق الماء متصعداً ، وليس يذهب لا يئمة ولا يسرة .

ولأبى هاشم أن يازم أباه ما لا يجد منه مخلصاً ، فيقول : الإناء الهوائى المتجد من الحديد هو الذى يعصم الإناء من الرموب . فلو كان الهواء مستعلياً ولا مثبثاً له لأجزاء الحديد ، لكان لا يمسك القائل بتصعد وترسب الإناء ، وهذه مناقضات أغنى الله عنها .

وسئل أبى هاشم عن تصعد النار وقيل له : هل انقطعت السنة النار عن الجذوة ذاهبة صعداً ، ولو كانت معتمدة صاعدة لما أمسكتها الجذوة ولسدت أجزاؤها شرراً مصعدة إلى جهاتها فى الاعتمادات ، فلم يجد عما وجه عليه ، ولم يجد عنه على مقتضى أصله جواباً (١) .

فصل

[فى اختلاف الجبائى وابنه فى توليد الاعتماد]

وما اختلفت فيه أجوبة الجبائى وابنه ، أن الجبائى قال : لا يولد الاعتماد شيئاً ، وإنما المولد الحركة والنظر والمجاورة . فالنظر يولد العلم ، والمجاورة تولد التأليف والحركة تولد أشياء نستقصى فى التولد منها الحركة ، والسكون فلا يولد عنده شيئاً . والحركة هى التى تولد الحركة مرة ، والسكون أخرى .

وسبيلنا أن نفرض الكلام فى صورة فيتضح منها اختلاف المذاهب . فإذا رى الرامى حجراً ، فالمولد لحركات الحجر حركات الرامى عند الجبائى لاعتماداته !

وذهب بعض أصحاب الجبائى إلى أن الحركة هى التى تولد السكون بخلاف الحركة التى تولد الحركة ، وهذا غلط وغفلة على مذهب الجبائى . فإن من أصله أن ٣٥٢ الحركة التى تولد الحركة ، قد يوجد مثلها مولداً للسكون ، وإنما يختلف الأمر عنده باختلاف أحوال ما تتولد فيه الحركة أو اللون . وإيضاح ذلك بالمثال : أن الشيء

(١) فى الأصل : حواب .

إذا كان ماراً في جهة ، فإذا تشبث به المتشبث وجره عن جهته جرة واحدة ، فربما تولد هذه الجذبة فيه سكوناً . ولولم يكن ماراً فيجذبه الجاذب جذبة واحدة في الجهة التي صورناها ، فتتوالى حركتان : حركة تارة وسكوناً أخرى في الجذبة الواحدة ، وقد تماثلت الجذبات وتولدت (١) سكوناً في حال وحركة في أخرى ، فدل أن المولد للحركة والسكون لا يختلف على أصل الجبائي .

وذهب أبو هاشم إلى أن الحركة والسكون لا يتولدان إلا من اعتمادات . وإنما يدفع الحجر لاعتماد المتحامل عليه لا لحركته .

وذهب أبو اسحق بن عياش* من معتزلة البصرة — إلى أن : الاعتماد يولد الحركة والسكون ، والحركة تولد أيضاً الحركة ، ولم يؤثر عن هذا الرجل أن الحركة تولد السكون . واستدل الجبائي بأن قال : لا يندفع الحجر إلا بأن يتحرك به الراي في جهة دفع الحجر . فوُجِزَ أن لا تكون حركته مولدة مع إطراد العادة في ذلك ، جاز أن لا يقع النظر مولداً مع تعقب العلم لياها .

ولأبي هاشم أن يعترض على ذلك فيقول : إنما يتحرك الحجر للاعتماد عليه ، وذلك مطرد فيه . فلئن كان الجبائي ؛ بإحالة التولد على الحركة أولى من غيره في إحالة التولد على الاعتماد ، وإنما تستقيم له الدلالة ، لوصور حركة محضة ، تترتب عليها حركة معتادة من غير اعتماد .

وقد ذكر الجبائي صورة تحررت فيها الحركة على الاعتقاد على زعمه ، وذلك أنه قال : إذا حرك المحرك يده ، فإنما تتحرك طرفة ، والشعر الثابت على يده بحركات ٣٥٣ متولدات من حركات اليد إذ ليس في الطفر والشعر / حياة ، وما لا حياة فيه .

(١) في الأصل : وتولدت .

* أبو إسحاق بن عياش : إبراهيم بن عياش البصري ، من أساتذة القاضي عبد الجبار ، ورع ، زاهد . له مجالس يحضرها أهل بغداد . من الطبقة العاشرة من المعتزلة . له : إمامة الحسن والحسين ، وإيضاح البرهان . انظر المحيط بالتكليف ص ٤٢٤ :

لا يتعدى إليه حكم القدرة ، فلتكن الحركات في الشعور والأظفار غير مباشرة بالقدرة ، وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون متولدة . فقد ثبت تولد حركة في حركة من غير اعتماد ، ولذلك قال ابن عياش : إن الاعتماد تولد ، والحركة قد تتجرد فتولد .

واعترض أبو هاشم على ذلك بأن قال : لا تخلو حركة اليد عن مقارنة اعتماد إياها . واستدل على ذلك بأن كل يد متحوشة بأجزاء الهواء ، لا تتحرك في جهة إلا بدفع أجزاء الهواء غير أن الاعتمادات تكثر وتقل .

وحقيقة أصله أنه لا بد من تصوير اعتماد مع كل حركة ، وهذا ماساقت جداً . فإن الحركة كون في المكان الثاني بعد الكون في الأول . والرب تعالى موصوف بالافتداز على خلق كون بعد كون من غير تقدير اعتماد . ثم لو لزم مقارنة الاعتماد كل حركة ، وجب أن تكون كل حركة متولدة عن الاعتماد ، حتى يلزم من ذلك أن لا تكون حركات اليد مباشرة بالقدرة ، بل المباشر بها الاعتماد . ثم الاعتماد يولد الحركة ، وهذا مالا قائل به منهم .

واستدل أبو هاشم بفصول نفوا موقعها على أصول المعتزلة : منها أن الاعتماد قد تتحرك وتتولد فيه الحركة ، وذلك أن صفيحة لو كانت بحيث تنتصب لو انفردت ، ولكن عضدت من ورائها بعماد ، ولو تحامل المتحامل على الصفيحة مع بقاء العماد لما تزعزحت ، ولو اعتمد عليها المعتمد ثم زال عماد الصفيحة في الحالة الثانية من الاعتماد على التعاقب وانقطع الاعتماد ، فتزول الصفيحة لاحتالة ، وإن لم يتحرك المعتمد في جهة زوالها ، فقد ثبت اعتماد محض مولد .

ومن أوضح ما يتمسك به أبو هاشم أن قال : إذا اعتمد الرامي على الحجر ، فلا تتحرك يده في جهة الحجر إلا بعد حركة الحجر . وإذا سبقت حركة الحجر ، استغنت عن سبب ، والسبب لا يجوز استخاره عن المسبب ، وإن جاز تقديمه عليه . وهذا قاطع في إبطال مذهب الجبائي .

ولما قدرنا الاعتماد مولداً ، فيوجد الاعتماد أولاً ، ويتحرك الحجر مترتباً على الاعتماد . وربما استدل أبو هاشم بأمر مصطلح عليه بين أظهر المعتزلة ، وذلك أنه قال : الحركة لا جهة لها ، والاعتمادات هي التي تختص بالجهات ، وما أرادوا باختصاص الاعتمادات بالجهات تحيزها ، إذ الأعراض لا تتحيز ، وإنما المتحيز الجوهر ، ولكن أرادوا بالجهة : أن كل اعتماد يختص أصله بجهة ، ويحسن منها على الاختصاص ، وليس كذلك الحركة ، فإنها وإن كانت ذهاباً في جهة ، فالسكون^(١) في تلك الجهة يماثلها .

ولما ذكرت هذه العبارة — مع أنه ليس فيها كبير طائل — لتحيط بمراد القوم منها ، إذا عثرت على كلامهم .

ومن أقوى ما تمسك به أبو هاشم أن قال : الحجر الثقيل إنما يستقر في الجو ، عند الجبائي [بخلق] مسكنات متتابعة في معظم أجزاء الحجر ، فلولا يخلق الله مسكناتها لهوى الحجر لا محالة ، ثم مولدهويه ثقله واعتماده ، فقد دل أن الاعتماد يولد . وأعدل المذاهب — مع القول بالتولد — مذهب ابن عياش .

فصل

[اختلاف المعتزلة في سبب انعكاس الحجر إذا رمى في جهة فوق]

وبما اختلف فيه المعتزلة : أن الحجر إذا رماه الرامي في جهة فوق ، ثم انعكس ، فقد اختلفت المعتزلة في سبب انعكاسه .

فذهب الجبائي إلى : أن انعكاسه تولد من حركته صعوداً ، وهذه نهاية الجمل ، فإن الحركات ارتفاعاً ، لو ولدت هويّاً ، لولدت أول مرة ، إذ ليس بعضها أولى بتوليد الهوى من بعض .

(١) في الأصل : والسكون .

وقال أبو هاشم ، إنما ينعكس الحجر لاعتماده اللازم السفلى ، وهذا مدخول باتفاق المتحذقين من المعتزلة ، وذلك أن الاعتمادات العلوية لم تولد تولد أمثالها ، وتولد منها الحركة في جهة الاعتمادات المختلفة ، فهلا دام تولد الاعتمادات ، وترتيب الحركات عليها ، ما وجدت أجزاء الحجر في الهواء منفصلاً ؟ وهذا لا جواب لأبي هاشم عنه .

وذهب عبد الجبار* صاحب « المغنى » إلى : أن الحجر إنما ينعكس لأن الهواء يضطرب أمامه يمنة ويسرة / ولا يزال كذلك في مدافعة الحجر حتى تقل اعتماداته ٣٥٥ المجتلية (١) فتغالبها الاعتمادات اللازمة فينعكس لذلك . وعما تكلموا فيه أن الجبائي قال : الحجر المرتفع إذا استبعد له مكنأ في منتهاه ثم انعكس بعده ، وأبى ذلك معظم المتحذقين ، إذ ليس في الحجر إلا اعتماد مجتلب يولد الحركة في جهة علو ، أو اعتماد لازم يولد حركة الهوى والانحطاط .

وللقائل أن يقول : الاعتمادات المجتلبة إذا غلبت ، ارتفع الحجر ، ثم لا يزال العلو حتى تتساوى الاعتمادات السفلية ، فيتفق للحجر عند تماثل الاعتمادات لبثه ، فإذا غلبت اللازمة ، هوى الحجر . وربما يستدل بعض الناس في ذلك : بأن الحجر يحس له بقاء عند انعكاسه ، ولو تردى (٢) من مبلغ من ذلك الحجر حجر ، لما روى له بقاء . وهذا فيه نظر . فإنه ربما يخيل للناظر بقاء الحجر ، وهو ما صعب ، ولكن من حيث بعد عنه ، لم يدرك أو آخر حركاته .

(١) في الأصل : المجتلية (٢) في الأصل : تردى

* القاضي عبد الجبار . هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني الأسدي أبادي ، أبو الحسين : قاض ، أسولى . كان شيخ المعتزلة في عصره . كانوا يلقبونه بقاضى القضاة . توفي ٤١٥ هـ ، وله تصانيف كثيرة منها « شرح الأصول الخمسة » و « المغنى » .
(انظر الأعلام ٤ : ٤٧ ، الرسالة المستطرفة ١٢٠ ، السبكي ٣ : ٢١٩ لسان حال الميزان ٣ : ٣٨٦ ، تاريخ بغداد ١١ : ١١٣) .

مسألة

[في الكلام على الوسائط]

اتفق المحققون على أن الوسائط إذا ارتفعت بين جوهرين ، لم يلزم اصطكاكهما .
وذهب بعض الكرامية إلى أن ارتفاع الوسائط يوجب اصطكاك الأجرام ،
وجرم ذلك إلى أن قالوا : لو أعدم الله الهواء بين السماء والأرض ، لزال
السموات أممة إلى الأرض ، ولارتفعت الأرض أممة إلى السماء حتى يصطكا ،
وهذا خروج عن الدين وتلبس بالكفر الصراح . فإن الأمر لو كان على ما قالوه ،
كان الهواء عماداً للسماء ، وهذا خلاف الإجماع ونص القرآن .

والذي يبطل ما قالوه : أن مقتضى أصلهم منع تداخل الأجسام ، فلو كان
الهواء ممتلئاً بالجواهر ، لما انخرق فيها طائر ، ولما تقلب فيها شيء ، ولما هوى
حجر من فلة جبل إلى حضيضه ، ولأمسكه الهواء كما يمسك السماء .

فإن قالوا : لا ينقلب منقلب في الهواء إلا يتسع الهواء في أقطار العالم ،
وينفرج ما ينفرج منه لذلك .

قلنا : إذا حرك المحرك يده وهو في وسط الأرض ، فلا يتزحزح الجزء
الذي على طرف العالم من الهواء إلا بعد أن تتحرك جميع الأجزاء من موضع
٣٥٦ حركة اليد إلى أقصى / العالم في تلك الجهة . وهذه حماقة لا يرتضيها محصل .

مسألة

[في الخلاء والملاء]

وينسب من هذه المسألة ، وهي متوجهة بالخلاء والملاء ، مسألة : وهي أن
الواقف لو وقف على طرف العالم في معلوم الله ، لم يتصور عنده مخالفتنا (١) منه أن

(١) في الاصل : مخالفتنا

يُمَدُّ يَدُهُ فِي تِلْكَ الْجِهَةِ ؛ بَلْ تَلْتَصِقُ يَدُهُ بِهِ مِنْ تِلْكَ النَّاحِيَةِ . وَهَذَا مَبَاغٍ فِي الْجِهَالَةِ لَا حَاجَةَ إِلَى الْإِطْنَابِ فِي إِبْطَالِهِ ، ثُمَّ سَبِيلُ التَّحْقِيقِ أَنْ نَقُولَ : إِنَّمَا يَخْتَصُّ كُلُّ جَوْهَرٍ بِحَيْزِهِ لِسُكُونِ نَحْصَصِهِ بِهِ ، فَمَا الْمَانِعُ مِنْ تَبَاعُدِ جَوْهَرَيْنِ وَاخْتِصَاصِ كُلِّ مِنْهُمَا بِحَيْزٍ أَوْ كَوْنِ نَحْصَصِهِ بِهِ ؟

وَتَمَسَّكَ هَؤُلَاءُ بِأَنْ قَالُوا : مَنْ عَمِدَ إِلَى قَارُورَةٍ ضَيِّقَةِ الْمَنْفَذِ ، وَامْتَصَّ الْهَوَاءَ مِنْهَا ، وَأَمْسَكَ رَأْسَ الْقَارُورَةِ بَعْدَ امْتِصَاعِ الْهَوَاءِ مِنْهَا ، وَقَلَبَهَا عَلَى الْمَاءِ ، وَرَفَعَ الإِصْبِعَ عَنْ رَأْسِهَا ، فَتَسْتَعْلَى أَجْزَاءُ الْمَاءِ فِي الْقَارُورَةِ ، وَذَلِكَ لِاصْطِكَاكِ الْأَجْرَامِ عِنْدَ ارْتِفَاعِ الْوَسَائِطِ . وَهَذَا الَّذِي ذَكَرُوهُ لَا مُحْصُولَ لَهُ مِنْ أَوْجِهِ :

مِنْهَا أَنَا نَقُولُ لَهُمْ : هَلَا انْكَسَرَتِ الْقَارُورَةُ ؟ وَهَلَا تَضَامَتِ وَاصْطَلَكَتْ أَجْرَامُهَا كَمَا خَلَّتْ عَنْ جِزءٍ مِنَ الْهَوَاءِ ؟

أَوْ نَقُولُ : أَلَيْسَ الَّذِي يَمْنَعُ ^(١) الْهَوَاءَ مِنَ الْقَارُورَةِ مُدْرَجٌ رَأْسُهَا فِيهِ ، فَكَيْفَ يَأْتِي لَهُ امْتِصَاعُ الْهَوَاءِ وَفُودُهُ مِمَّا يَلِيهِ مِنَ الْهَوَاءِ ؟ فَتَنَافُضُ قَوْلُهُمْ مِنْ قَوْلِهِمْ .

ثُمَّ الَّذِي تَمَسَّكُوا بِهِ عَادَةً جَرَتْ عَلَى حَسَبِ اطِّرَادِ الْعَادَةِ فِي الشَّبَحِ وَالرَّيِّ وَغَيْرِهِمَا ، وَلَا حَكْمَ عِنْدَ نَفَاةِ الطَّبَائِعِ لِلْعَوَائِدِ مَا لَمْ تَشْهَدْ لَهَا الْعُقُولُ . فَهَذِهِ جَمَلٌ مَقْنَعَةٌ فِي الْإِعْتِمَادَاتِ وَالْأَكْوَانِ مَحْتَوِيَةٌ عَلَى قَوْلٍ بَلِيغٍ فِي أَبْوَابِهَا مَعَ تَوْفُرِ الْمَمَانِيِّ وَالِاخْتِصَارِ فِي الْعِبَارَاتِ ، وَهِيَ ^(٢) مِنْ أَعْظَمِ أَرْكَانِ الدَّقَائِقِ . وَقَدْ فَيَّضَ اللَّهُ بِحَارِهَا عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ . وَنَحْنُ الْآنَ نَخُوضُ بَعْدَهَا فِي إِيضَاحِ الْأَدَلَةِ عَلَى تَقْدُسِ الرَّبِّ مَسْبَحَانِهِ عَنِ الْجِهَاتِ ، وَالْأَحْيَازِ ، وَقَبُولِ الْأَكْوَانِ ، وَاللَّهِ الْمُسْتَعَانَ وَعَالِيهِ التَّكْلَانِ .

(٢) فِي لَاسِلٍ : وَمِمَّ

(١) فِي الْأَصْلِ : يَمْنَعُوا

باب

القول في إيضاح الدليل على تقديس الرب

مبجانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات

٣٥٧ / اعلموا أن وجه افتتاح الكلام ، وطريق ابتدائه في هذه المسألة وأغيارها مما
نروم الكلام فيها ، أن نقول : قد قدمنا انتفاء تسميات الأجسام عن القديم سبحانه
وتعالى ، وأوضحنا وجه الرد على المجسمة المخالفين في المعنى ، المشبهين لله — سبحانه
وتعالى عن قولهم — تألف الأجسام ، ثم رددنا على الذين أثبتوا لاسم الجسم ،
وأنكروا في صفات الباري حقيقته .

فلو قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أنه جوهر ؟

قلنا : مطلق ذلك لا يخاو : إما أن يشبث القديم بخصائص الجواهر ويسميه جوهرآ ،
وإما أن ينفي عنه تعالى أحكام الجواهر وخصائصها ويسميه مع ذلك جوهرآ ،
وإما أن يشبث له خصائص الجواهر وينفي عنه لاسم الجواهر . وهذه الأقسام تخصص
جملة المذاهب .

فأما من وافق في استحالة اتصاف القديم بخصائص أحكام الجواهر ، وخالف
في إثبات الاسم ، فنؤول إلى التنازع معه إلى التسميات والعبارات . وطريق الكلام
مع هؤلاء كطريق الكلام مع الذين سموا القديم جسماً ومنعوا وصفه بالتأليف ،
وزعموا أنهم (١) عنوا بتسميته جسماً وجوده ، وقد قدمنا في ذلك ما فيه مقنع .

والنصارى مسلك في تسمية القديم جوهرآ تعالى الله عن قولهم ، وسنعتقد
عليهم باباً بعد الفراغ من الكلام على المنتهين إلى الإسلام .

فأما من قال : لله تعالى خصائص الجواهر وأحكامها ، فالقول يتشعب على

(١) في الأصل : أنه .

هؤلاء ويفضون إلى مسائل منها: التحيز ، والاختصاص ببعض الجهات ، ومنها قبول الحوادث والأعراض . ونحن الآن نوضح مقصدنا في نفي الجهات ، ثم ننعطف على تبين انتفاء خصائص الجواهر عن القديم من سائر الوجوه .

واعلموا أن مذهب أهل الحق : أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن شغل حيز ، ويتنزه (١) عن الاختصاص بجهة .

وذهبت المشبهة إلى أنه — تعالى عن قولهم — مختص بجهة فوق . ثم افترقت آراؤهم بعد الاتفاق منهم على إثبات الجهة . فصار غلاة المشبهة إلى أن الرب تعالى ماس للصفحة العليا من العرش ، وهو مماسه . وجوزوا عليه التحول / والانتقال ، ٣٥٨ وتبدل الجهات ، والحركات والسكنات . وقد حكينا جملا من فضائح مذهبهم فيما تقدم .

وصار أوائل السكرامية إلى ذلك ، ثم تبرأ منهم المتأخرون منهم ، ومنعوا مماسه الرب شيئا من الأجسام . وافترقوا في تفصيل قولهم . فذهب هيصم (٢) وأتباعه إلى أن الرب تعالى مختص بجهة فوق ، وإذا روى وأدرك ، أدرك منها ، وبين ذاته وبين أعلى جزء من العالم من الخلاء مالم يقدّر مشغولا بالجواهر لا تصات بذاته . وليس الخلاء الذي ذكرناه موجودا ، ولكن سميئاء لضيق العبارة والتوصل إلى الأفهام .

وصار طائفة من السكرامية يعرفون بالتونية إلى أن القديم في جهة فوق ، ولو قدر فوق الطبقة العليا من العالم من تراكم الجواهر ما يزيد على أضعاف الدنيا ، لما بلغت ذات القديم سبحانه .

(١) في الاصل : متنزه

(٢) الأصل : هيصم . صاحب فرقة الهيصمية من السكرامية . وقد عاش في أواخر القرن الرابع الهجري : ويعتبره أصحاب الفرق من أقرب فرق السكرامية إلى أهل السنة ، سميت فرقته بالمقاربة .

(انظر المال ج ١ ص ١٠٩ ، أعتقادات فرق المسلمين ، الواقى بالوفات ج ٢ خ) .

ونما يتعين الانفصام به في هذه المسألة أفراد طائفة عن أحزاب أهل الحق مع انتماهم إليهم ، وذلك أن بعض من يعزى إلى علم التوحيد ، ويتعلل بزعمه عز ذيلة التقليد ، صار إلى أن القديم مستو على عرشه ، ويأبى من تأويل الامتواء وحمله على بعض المحامل المشهورة في الامتواء .

وسبيل الكلام مع هؤلاء أن نقول : هل تعتقدون اختصاص القديم بجهة من الجهات ، أم تأبون ذلك ؟

فإن صرحوا بإثبات الجهة ، قاطعناهم وألحقناهم بمشقي الجهة من المشبهة ، وإن لم يشبهوها ولم ينفوها ، كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك ، لإثبات الجهة ونفيها أمران تحتوى عليهما قسمة بديهية ، إذ لارتبة بين الإثبات والنفي . والمتشكك عندنا في نفي الجهة وإثباتها بمثابة المصمم على إثبات الجهة ، فإن كل معتقد يجب العلم به ، فالتشكك فيه بمثابة الجهل به .

وإن صرح هؤلاء بنفي الجهات فقد وافقونا في المذهب ، وقالوا بأعظم ركني التأويل . فإن الذي يحاذره منكروا التأويل ؛ إزالة الظواهر ، والذي في الجهة فقد أزال ظاهر الامتواء ، ولكنه لم يعين اللفظ الامتواء بعد تعريته عن ظاهره محملا . والمتأولون عيّنوا له محملا . وإذا / آل الأمر إلى ذلك ، فهو سهل المرام . ٣٥٩

فإن قال قائل : فما دليلكم على انتفاء الجهات عن الذات ، وتقدمها عن الاختصاص ببعضها ؟

قلنا : مخالفونا في المسألة أحزاب مختلفون . فمنهم الغلاة من الذين لا يتحاشون من كل ما ألزموا ، فإذا ألزموا تقدر الذات التزموه وبأحوا به ، وإذا ألزموا تبدل الجهات لم يأبوه وأوجبوا القول به ، وعليه حملوا النزول المروى في بعض الأحاديث ، ولا ينكرون مما سته للجواهر وبما سته لها ، ويفصحون بأحاطة جواهر العالم به ، ويعتقدون أنه على صورة آدم ، وأنه يتشكل للناظرين بأى شكل أراد . وألزم بعضهم أن لا يأمّن أن يكون بعض من يتلقاه في الطريق والاسواق إلهه ،

فالتزمه ، تعالى الله عن قولهم عارا كبيرا . وهؤلاء تقل أقدارهم ، وتبضاءل أخطارهم عن أن يفردوا ببسط القول عليهم .

والذى يوضح افتضاحهم أن يسئوا عن الدليل على حدث السموات والأرض ، فإن تشبثوا بسجيتهم فى الركون إلى دعة التقليد ، فسحقا مسحقا . وإن راموا مساهمة أهل القبلة فى تدبر آيات الله واعتبارها ، والاستدلال بالصنع على الصانع ، لم يحدوا إلى ذلك طريقا . فإن كل ما يذكرونه فى إثبات الحدث ، وأمارات الأولية ، انعكس عليهم فى الموجود الذى اعتقدوه لها ، فإن قصارى ما يتمسك به المعتبرون فى حدث العالم تبدله وقبوله للحوادث ، مع استحالة التعرّى منها ، وكل ذلك مقرر فيما وصفوه . وإن أنكروا ركننا ، انعكس عليهم مثله فى العالم . فذهب هؤلاء : يرددون بين القول بقديم العالم ، وحدث البارى تعالى عن قولهم ، وقد قدمنا فى نفى التجسيم ما يوضح الرد عليهم .

وصار معظم مشبى الجهة إلى التمتع من وصف الرب تعالى بالأفدال ، والنهائيات ، والحدود ، والأقطار . وقالوا مع ذلك : لأنه متحيز ، مقابل لعرشه .

وقد وجّه شيخنا على هؤلاء قسمة بديهية لا مخلص لهم منها . وقول : ما يشغل الحيز أو الأحياز — إلا بالتحاذى أجراما وأجساما — فلا يخلو من أنسام : إما أن تكون مثل الأجسام / قدرا ومساحة ، وإما أن تكون أكبر منها ، وأكثر ٣٦٠ ذهابا فى الجهات ، وإما أن تكون أصغر منها . وهذه قسمة بديهية نعلم بطلان المرید عليها بضرورة العقل ، فلو قدرنا المحاذى للعرش مثالا له ، للزم منه التصريح بإثبات القدر والنهائية . وإن قالوا : المحاذى للعرش أكبر منه ، فيلزم منه أمران يجران إلى الخروج عن الدين : أحدهما : أن الذى قابل العرش يجب أن يثبت له حكم التقدر . والوجه الآخر أنه إذا قابل العرش مقابل ببعضه ، وزاد على العرش ذهابا فى الجهات والأقطار ، فقد ثبت له حكم التبعض والتأليف للعرش ، وفيما قدمناه فى الرد على المجسمة ما يوضح بطلان ذلك .

وإن قدروا الموجود المقابل للعرش أصغر منه ، لزم تقديره بالتقدير الذى يقابل العرش ، ولزم كون العرش أكبر منه ، ولا يخوض فى هذا المخاض إلا متلاعب بالدين .

فإن قالوا : هم تنكرون على من يثبت القديم محاذيا للعرش ، مقابلا له مع أنه لا يوصف بشيء مما ذكرتموه فى الأقسام الثلاثة ؟

قلنا : القائل بذلك لا يخلو إما أن يصف القديم بكونه متحيزاً شاغلاً لحيز أو أو أحياز ، وإما أن لا يصفه بشغل الأحياز . فإن لم يصفه بشغل الأحياز ، فلا معنى لتخصصه بجهة ، فإن ما لا يشغل حيزاً ، يستوى حكمه فى إضافة الجهات إليه ، وإنما يختص بالجهة شاغلاً ، ووضوح ذلك يغنى عن كشفه .

ووجه تقريب القول فيه : أن ما لم يشغل حيزاً ، ولم يقم بشاغل حيز ، فيستحيل تقدير الاختصاص فيه ببعض الجهات . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة فى غير محل ، أحالوا اختصاصها بجهة ، وكذلك القول فى الفناء المضاد للجواهر عندهم .

وإن زعم الخصم أن المقابل للعرش شاغل الأحياز ، وهذا حقيقة أصلهم ، فكل ما يشغل حيزاً ويقابل متحيزاً ، فبضرورة العقل يعلم استحالة خروجه عن الأقسام الثلاثة المقدم ذكرها . ولو جاز إدعاء ما ادعوه ، لجار للمقابل أن يقول : الجواهر والأجسام إذا تقابلت ، فلا يتقدر بعضها ببعض / ويخرج المقابل للشيء عن أن يكون مثله ، أو أكبر منه ، أو أصغر منه . ومن انتهى إلى ركوب ذلك ، سقطت مكالمته .

ومن أوضح ما يلزمهم فى القول بإثبات الأقدار أن نقول : كل ما لاقى متقدراً فى جهة ، بجهة ملاقاته إياه منقطعة ، فقد انتهى فى جهة الملاقاة ، وهذا ما لا يخفى به .

ثم نقول لهم : ليس بعض الجهات أولى بتقدير الملاقاة فيها من بعض ، فلئن

جاز اعتقاد المحاذيات من جهة تحت مع المصير إلى نفي التقدير ، كان تقدير الملافة
يمنة ويسرة ، وقدّأماً ووراء ، يلزم مثله في جهة فوق . ثم قصارى ذلك يجر إلى
أن ينعتوا الرب بجواز كونه محاطاً بالأجرام والأجسام . ثم إذا انجروا إلى ذلك ،
اضطروا إلى التقدير بحيث لا يجدوا عنه مخلصاً .

وما نتشبت به في الرد على القائنين بالجهة ، المانعين من تجويز المماسّة أن نقول :
أما من صار إلى أن الأجسام لو قدر تراكمها فوق الطبقة العليا من العالم ، لبلغت
الموجود الذي نعتوه ، ولكنهم زعموا أن ذلك لا يجوز .

فنقول لهم : ما المانع من خلق جوهر فوق الجوهر الأعلى من جواهر العالم ؟
فلا يجدون في ذلك مدفعاً . ولو جاز منع خلق الجواهر في بعض جهات العالم ،
لجاز منعه في سائر الجهات ، إذ ليس بعضها بالجواز ولا بالمنع أولى من بعض . وإن
سمحوا بجوهر ، ألزموا مثله ، إلى أن يتقدرا لا اتصال الموجود الذي نعتوه ، فلا متمع
لمشيتي الجهات في منع المماسّة .

وأما الذين صاروا إلى أن الأجسام ، وإن قدر تراكمها ، فلا تساغ الموجود
الذي وصفوه ، فهذا لإبعاد منهم ، لا يخلصهم عما أريد بهم . وذلك أنا نقول : إذا
زعمتم أن الموجود الذي وصفتموه شاغل لحيز أو أحياز ، فله منقطع في جهة تحت
لا محالة ، فما المانع من تصوير وجود جوهر عند منقطعه ، وكل الجهات متساو
في تقدير خلق الجوهر مختصاً به ، فيلزم هؤلاء ما يلزم لإخوانهم .

ثم نقول لهم : هل تجوزون أن يخلق الله تعالى في يمينة العالم - مثلاً - جوهر ؟
ولو قدر تنضد الجواهر وتراكمها من منقطع العالم ، لما بلغت ذاك الجوهر . فإن لم ٣٦٢
يجوزوا ذلك ؛ وهو مذهبهم ، سئلوا عن الدليل عليه ، وطولبوا بإفصاحه ،
فلا يعتصمون بشيء إلا انتقض عليهم بأصلهم في تجويز متحيز في جهة فوق
لا تبلغه الجواهر .

ثم يبطل ذلك بأصل الكرامية . فإنهم قالوا : البعد المفرط أو القرب المفرط

مانعان من الإدراك بالحاسة . ومن معتقدهم أن الرب تعالى مرئى .

فيقال لهم : قد صورتم أقصى البعد في الموجود الذى وصفتموه ، فكيف يتحقق مع ذلك على مقتضى أصلكم إدراكه ؟ وهذا لإلزام منا إياهم ، وليس القرب والبعد مانعين عندنا من الإدراك على ما نقرره بعد ذلك إن شاء الله عند ذكرنا امتقضاء القول فى الإدراكات . وقد ثبت بما أوضحناه أن المصير إلى إثبات الجهة والتحيز يجر إلى تجويز المماسية ، ولا سبيل إلى الجمع بين إحالة المماسية وثبوت التحيز . وقد قررنا لزوم المصير إلى وصف المتحيز بالأقدار .

ثم امشغل القاضى فى نفس المسألة بأن قال : لو كان القديم متحيزاً ، لكان مشاركاً للجوهر فى أخص وصفه ، والمشاركان فى أخص الأوصاف يلزم تماثلهما . وقد قدمنا منهجه فى هذا الفصل فى أحكام التماثل والاختلاف ، وذكرنا وجوه الاعتراض عليه ، وطرق انفصاله عنها ، ولا معنى لتكرير ما سبق .

ومن أوضح ما نستدل به أن نقول : لو كان القديم - تعالى عن قول الرائيين - مختصاً بجهة ، شاعلاً لحيز ، فلا يخلو القول فى ذلك إما أن يقال : إنه اختص بجهة لكون خصصه بها ، أو اختص بها لذاته .

فإن زعم الخصم أنه اختص بها لذاته ، كان بذلك قادحاً فى إثبات الأكوان ، إذ لو جاز اختصاص المتحيز بجهة من غير كون يخصصه بها ، كان ذلك فى كل متحيز .

فلو قال الخصم : إنما افتقر الجوهر فى اختصاصه إلى كون من حيث كان اختصاصه جائزاً . فهم تنكرون على من يزعم أن القديم تعالى مختص بجهة على الوجوب ، ولا يجوز تقديره فى جهة أخرى ؟

وهذا السؤال / باطل من وجهين : أحدهما : أن الحكم إذا ثبت كونه معللاً لمعنى شاهداً ، وجب طرد العلة غائباً ، ولا يمنع من طرد العلة افتراق المسكين فى الجواز والوجوب . والدليل عليه أنه لما ثبت أن كون الواحد منا عالماً بجواز

العلم ، لزم القضاء بذلك في كون القديم عالماً . ومخالفونا في الجهات لا يخالفوننا في إثبات العلم ، والقدرة ، والحياة لله تعالى ، فلئن لم يجب انتفاء الصفات لوجوب أحكامها للبارى ، فكذلك (١) القول في الاختصاص بالجهة ، ولا معنى للتطويل في هذا القسم ، فإن الخصم مذهبه أن القديم سبحانه وتعالى مختص بجهة لكون خصصه بها .

ولو قالوا ذلك ، قيل لهم : لا يخلو الكون الذي أثبتموه من أن يكون قديماً أو حادثاً . فإن كان حادثاً ، لزم منه الحكم بحادث ما قام به ، لأن (٢) المتحيز القابل للأكون الحادثة لا ينفك منها ، وما لا يسبق الحوادث حادث . والكرامية ، وإن خالفونا في قيام بعض الحوادث بذات الله ، تعالى عن قولهم ، لم يخالفونا في استحالة قيام الأكون الحادثة به .

وإن زعموا أن ذلك الكون قديم ، كان ذلك باطلاً من أوجه . منها ما ذكره الأستاذ أبو اسحق حيث قال : الكون في جهة يماثل الحركة إليها ، فإن الحركة إليها كون فيها بمتابعة الاستقرار واللبث . وقد أوضحنا في أحكام الأكون أن الحركة مسكون عند معظم المحققين ، وهي ماثلة للسكنات المتعاقبة . فإذا أصبح ماثلة للسكون بالحركة ، ثم الحركة إلى الجهة حادثة ، فليكن ماثلاً مثلها ، وإلا فيلزم من ذلك إثبات قديم وحادث متمثلين .

فلو قال القائل : هم تنكرون على من يزعم أن القديم يخالف الحوادث بوصف القدم ، وإن شاركه في جملة الصفات ؟

وأوضح السائل سؤاله بأن قال : إنما يثبت التماثل عندكم عند استواء الذاتين في جميع الصفات الذاتية ، ولذلك لم ينكروا مشاركة علم البارى تعالى لعلمنا في أنخص وصف علمنا مع اختصاصه بالقدم الذي خالف فيه علمنا ، فما المانع من مثل / ذلك في الحركة والسكون ؟

٣٦٤

(٢) في الأصل : بأن

(١) في الأصل : وكذلك

الجواب عن ذلك : نحن وإن شرطنا التماثل في جميع صفات النفس ، فلا يقع
بالقدم اختلاف ، إذ القدم يرجع إلى التقدم في الوجود ، وسبق الشيء بالوجود
لا يخرج عن مماثلة الحوادث بعده ولا يؤثر ، إذ لو أثر في ذلك بقدم إلى غير
بداية ، لآثر فيه بقدم مفتتح الأولية حتى يلزم من ذلك مخالفة الجوهر الحديث
في حال حدوثه للجوهر القديم المتقدم في الوجود ، وهذا ما لا سبيل إلى
المصير إليه .

والذي يوضع الحق في ذلك لاتفاق الموحدين على استحالة ثبوت صفة حادثة
لا تتميز عن الصفة القديمة إلا بالقدم ، ولو أدركناها ، لما فرق المدرك بين القديمة
من الصفتين وبين الحديثة ، فإن سبق الوجود بما لا يدرك . وهذه المقالة لم يرتضيها
أحد من أهل المذاهب .

فإن قال قائل : بم تنكرون على من يزعم أن الكون القديم يخالف الكون
المحدث في وجوب الوجود له ، وجواز الوجود بالحدث . وهذه الصفة ترجع
إلى النفس ؟

قلنا : هذا باطل من أوجه : أحدها : أنا سنوضح أن الكون في الجهة
الخاصة يستحيل أن يقدر واجبا بعد ذلك . والوجه الآخر في الجواب أن
نقول : وجوب الوجود عبارة عن انتفاء جواز العدم ، وليس براجع إلى ثبوت
صفة ، فليس القديم في وجوب وجوده على صفة ذاتية ، بل المعنى بذلك انتفاء
جواز العدم عنه ، ولا يقع التماثل بما يرجع إلى صفات النفي ، ومستقر ذلك عند
كلامنا في قدم الباري سبحانه وتعالى .

وملك بعض الحذاق طريقة قاطعة للأعداء ، فقال : لو قدرنا القديم
في جهة محاذيا للعرش ، فإن كان مثل العرش أو أكبر منه ، لزم منسبا
التبويض والتأليف والتجسيم ، وقد قدمنا الرد على المجسمة ، بما فيه
بلاغ وإقناع ،

ولأن زعم الخصم أن القديم متحيز^(١) واحد^(٢) ولا يحاذى إلا جوهر واحد من العرش ؛ فإذا جاز تقدير [هـ] جوهر آ في جهة تحت ، لزم تجويز ذلك بمنسب ويسرة وفوقاً ، وهذا ما لا يحدون إلى التمتع منه / سيديلا . وقد قسمنا في ذلك ٣٦٥ صوراً من الكلام ، ثم إذا لزم كونه محاطاً بالجواهر المتراسة التي لا تخلخل فيها ، فهذه الأجسام التي تركبت كذلك يجوز تزحزحها لا محالة . ثم إذا تزحزحت ، فلا بد من تزحزح ما أحاطت الجواهر به ، فإن المتحيز لا يداخل المتحيزات ، ولو داخلها لزم تجويز تداخل الأجسام كما صار إليه النظام . ومساق هذا الكلام يجرّ خصوصاً إلى تجويز خروج المتحيز عن حيزه ، وهذا يبطل وجوبه ولزومه في وجوده ، ولا مخلص للخصم من ذلك . فإن عادوا فنساقشوا في جواز إحاطة الجواهر به من كل الجهات ، عدنا لهم ، واتسع عليهم منافذ الكلام . وإنما يدق موقعه عند من لا يحصل ، إذا فرض الكلام في وجوب الكون ، فهذه أدلة قاطعة في نفي الجهة .

وبما تمسك به أئمتنا ، وطمع في التمسك به المعتزلة ، وإن لم يستقم لهم ، أن قالوا : لو اختص القديم بجهة ، لوجب أن يكون اختصاصه بها دون سائر الجهات جائزاً مفقراً إلى تخصيص ، وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الجهات متساوية الأحكام في حكم جواز الاختصاص بها ، فليس تقدير التحيز ببعضها أولى من تقدير التحيز بسائرها ، وإذا ثبت جواز الاختصاص ، ثبت حديثه ، فإن كل جائز حادث . ويجر ذلك إلى تجويز قيام الأكوان الحادثة بذات الرب سبحانه . وقد رأيت كافة الأئمة يصدرون كثيراً من مسائل العقائد بهذه الدلالة ، فلم أجد بداً من بسط القول فيها ، وأنا الآن أوجه عليهم طرفاً من الأسئلة المحيلة ، وأتقصى عنها مستعينا بالله .

فما رام به الزائغون قدحاً أن قالوا : قد بنيتم كلامكم هذا على ادعاء تساوى

(٢) في الأصل : واحداً

(١) في الأصل : متحيزاً

الجهات في قضية الجائزات ، وأنتم ممنوعون مدفوعون عن ذلك . فإن ادعيتموه ضرورة ، لم يستقم ، وإن ادعيتموه نظراً ، فعليكم إظهاره . فما المانع من وجوب اختصاص بعض المتحيزات ببعض الجهات ؟

٣٦٦ وما اعترضوا به أن قالوا : الحى / يجوز أن يتصف بالعلم والجهل على البذل ، إذ الحياة تصح كل واحد منهما عند تقدير انتفاء ضده ، ثم لم يجب من ذلك أن يقال : لما اختص القديم بالعلم ، والقدرة ، والحياة ، ومائر الصفات ، وجب أن يكون مفتقراً إلى مخصص .

وما سأله أن قالوا : علم القديم تعالى يتعلق بوجود الموجودات وعدم المعدومات ، وكان يجوز أن يوجد ما استمر عدمه ، ويعدم ما استمر وجوده . فإذا تعلق العلم بها على ما هي عليه ، مع جواز أن يزول ، ويزول تعلق العلم ، فينبغي أن يكون تعلق العلم بالمعلومات مفتقراً إلى مخصص .

وربما وجهوا علينا سؤالاً من وجه آخر فقالوا : قد أثبتتم لله تعالى صفتين سمياً وهما اليدان ، وزعمتم أن العقل لا يدل عليها ، وتجوز أن يد كتجويز يدين ، فينبغي أن يفتنى الاختصاص بصفتين مخصصاً كما ادعيتموه في الجهات .

وربما ألزمونا اختصاص كلام الله تعالى بكونه أمراً ببعض الأمور مع جواز تعليلها عنها إلى ما سواها ، فيجب افتقار (١) الكلام إلى مخصص مخصص تعليله على حكم الأمر ببعض الأمور دون بعض . فهذه أسئلة للمعتضدين ، ونحن نوضح الانفصال عنها إن شاء الله .

فأما الجواب عن قولهم : إن الاختصاص ببعض الجهات ليس من حكم الجائزات ، فقد سلك أثمتنا (٢) في ذلك مسلكين :

فذهب الأستاذ في بعض مجاري كلامه إلى أن : المتحيز المختص بجهة يدرك

(٢) في الأصل : أثمتنا

(١) في الأصل : افتقار

بضرورة العقل تجويزه في أخرى بدلا من التي اختص بها ، وكذلك القول في جميع المتحيزات المختصة بالجهات . وهذه طريقة لا نرتضيها ، والأولى مساوئ طرق الحجاج .

قلنا : في الحجاج سبل تتضح مأخذها . أقربها أن نقول : إذا قدرنا بعض الجواهر لا بشأ ما كثر في بعض الأقطار ، مستقرآ في بعض الأحيان ، فلا خلاف بين مخالفينا في الجهات ، أنها تدرك جواز اختصاصه بحيزه . وسبل التوصل إلى ذلك النظر . فمسائل خصومنا عن ما دلهم على ذلك في الجوهر المستقر في حيزه ؟ فلا يبدوون على ذلك دليلا إلا لزعمهم مثله / في القديم على زعمهم : فإنهم إن ٣٦٧ قالوا : الدال على جواز ذلك فيه أن ذاته لا تؤثر فيها بعض الجهات ، وهي لا تؤثر في بعضها ، فلا معنى لتقدير اختصاصها وجوباً ، وهذا بعينه ينقلب عليهم فيما فيه الكلام .

والذي يوضح ما قلناه : أن أصلهم : أن الدال على حدث الجواهر الأكوان دون ما عداها من الأعراض . وإنما قالوا ذلك من حيث اعتقدوا جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض إلا عن الأكوان . ونفي قبول الحوادث عند مخالفينا لا يدل على حدث قابلها ، إذ القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث ، ولكن من حيث جاز خلوه منها عندهم ، لم يدل على حدثه .

فنقول لهم : لو خلق الله تعالى جواهر العالم ساكنة مستقرة ، راکدة ، لاثة ، فكيف كان يكون الاستدلال بالأكوان على حدث الجواهر ؟

ولا يرجعون عند توجيه الطلبة عليهم إلا إلى أن يقولوا : كل جوهر مختص بحيز يحوز تقدير تبدل الحيز عليه ، وهذا يلزمهم مثله في القديم تعالى .

ومما يوضح ما قلناه : النكتة التي قدمناها لما ألزمتنا الخصوم إحاطة الجواهر بالمتحيز الذي أثبتوه ، ثم صورنا بعد ذلك تزحج الجواهر المركبة ، وهذا

ما لا يخفى منه . فوضح بما ذكرناه اندفاع السؤال ، وتقرر لحقوق الاختصاص ببعض الجهات بقبيل الجائزات .

ومما تمسك به القاضى فى ذلك أن قال : إذا زعمتم أن القديم يختص بجهة فوق ، ومنعتم اللينة واليسرة ، فقد خصصتم جواهر العالم ببعض الأقطار . ولو جاز اختصاص جملة الجواهر بقطر لزوماً ، جاز اختصاص كل جوهر بجزءه لزوماً ، وهذا واضح لا خفاء به . فقد أدى القول فى الحكم بإيجاب اختصاص متحيز إلى الحكم باختصاص جملة المتحيزات ، وهذا خبط وتخليط .

فأما وجه الانفصال عن السؤال الآخر ، وهو قولهم : إن القديم لما وجب له الصفات التى استشهد بها السائل من حيث كانت صفات مدح ، ويجب للإله من الصفات ما مستوجب به أفصى الممدوح ، والاختصاص بجهة دون جهة ، لا أثر له فى ٣٦٨ اقتضاء استحقاق / مدح . وسنعيد هذه الطريقة مستقصاة فى مسألة أخرى .

والجواب السديد عندنا فى ذلك أن نقول : قد قامت عندنا الدلالة على أن المخصص يلزم اتصافه بكونه حياً ، عالماً ، قادراً ، مريداً على ما منوضح فى الصفات إن شاء الله . والتخصيص لا يصح من لم يتصف بالصفات التى ذكرناها ، فلو كانت صفات المخصص جائزة لمخصصة ، لافتقرت إلى مخصص ، ثم يتسلسل القول فى ذلك وكل ما أدى إلى محال فمحال ثبوته . فهذا سبيل الدليل على قدم القديم تعالى . فإنه لو لم يتصف بالقدم ، لافتقر إلى محدث ، ثم تعدى (١) ذلك إلى حوادث لا نهاية لها ، وهذا يفضى إلى نفي الحوادث جملة ، فإن ما علق حدوثه بأن ينقض قبله ما لا ينقض ، فقد شرط فى حدوثه محال . فاستبان بما ذكرناه وجوب القطع بوجوب الصفات لله تعالى من حيث كان مخصصاً . وليس الاختصاص ببعض الجهات من هذا القبيل ، فإنه لا أثر للاختصاص ببعض الجهات فى تخصيص المخصصات .

(١) فى الأصل : تعد

وأما ما ذكره السائل من اختصاص العلم في التعلق ، فلا محصل له . فإن العلم القديم يتعلق بالمعلومات كلها على ما هي عليها ، وعليه تعالى بوجود الموجودات لا يقال فيه : إنه اختص بالتعلق بالوجود ؛ بل تعلق بالمعلوم على ما هو به ، ولا يجوز تقدير غير ذلك . وإنما يستقيم التخصص أن لو قال قائل : يتعلق عليه ببعض المعلومات دون بعض . وهذا ما لا سبيل إليه في علمه . ثم إذا تبدلت المعلومات ، فعدم موجود ، ووجد معدوم ، فالعلم لا يتبدل ولا يختلف باختلاف المعلومات وتبدلها ، على ما سنوضحه في أحكام العلوم إن شاء الله .

وأما ما ذكره السائل من التعرض لإثبات يدين الله تعالى ، فأقرب شيء يدفع السؤال أن نقول : قد حمل كثير من أئمتنا اليمين على القدرة ، وربما نزع ذلك على ما سيأتي ذكره في الصفات إن شاء الله تعالى . فقد اندفع السؤال على ذلك ، وكذلك السؤال عن تعلق الأمر ببعض المأمورات يدفع بطريقة/لبعض مشايخنا . ٣٦٩ وذلك أنه قال : إنما يتصف الكلام بكونه أمراً فيما لا يزال ، فهو راجع إلى صفات الأفعال ، ولا يستبعد فيها الاختصاص ، فاندفع السؤال . وإنما لم نستقص الجواب على سائر المذاهب ، لعلمنا بأنه مستقصياً في موضعه إن شاء الله . فقد استمرت الدلالة ، واندفعت عنها الأمثلة .

ومما تمسك به بعض الأئمة أن قالوا : تبدل المحاذيات يتضمن تبدل الأكوان ، كما أن تبدل المماسات يتضمن تبدل الأكوان ، وهذا يقوى جداً على مذهب مشيقي الماسة . والكرامية قائلون بالماسة على ما حكينا من مذهب شيخنا في الأكوان . ومن أصلهم أن الماسة تزيد على الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيز ، فنقول لهم : إذا اقتضى تبدل المماسات تعاقب المعاني على الجوهر المستقر في حيزه ، فكذلك إذا تبدلت المحاذيات لزم من تبدلها تعاقب الحوادث على الجوهر المستقر في حيزه . وهذا ظاهر بالغ على مذاهب الخصوم .

ومن أصل الاستباز أبي إسحق : أن تبدل المحاذيات كتبدل المماسات ،

والكرامية وإن قالوا : إن ذات الرب سبحانه - وتعالى عن قولهم - تقبل الحوادث ، فلا يقولون : إنه يقبل الأكوان الحادثة . فهذا الذى ذكرناه عهد الأدلة .

وقد ذكر بعض الناس طرقاً فى إثبات نفي الجهة ، لا نرتضيها ، ولا معنى للإطّباب بذكرها وإفسادها . ولكن بما عم على الألسنة التعلق به ، وهو غير مرضى عند المحصلين ، أن القائل منا إن يقول الجهات [فهو] يعبر بها عن الموجودات . ولقد كان القديم تعالى فى أزله ولا جهة له ، فهو فيما لا يزال على ما كان عليه فى أزله ، وهذا مدخول علينا (١) .

وللخصم أن يقول : لو خلق الله تعالى جوهرأ فردا ، لكان من قولكم إنه متحيز على تقدير لو وجد غيره لكانا قريين أو بعيدين .

قالوا : فهذا أصلنا فى القديم تعالى ، والأولى التمسك بما قدمناه من الأدلة القاطعة .

شبهه المخالفين

ومما استدلوا به أن قالوا : قد ثبت أن القديم تعالى قائم بنفسه ، والجوهر ٣٧ قائم بنفسه / ومن حكم القائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ، متلاشين ، أو متباعدين . واستشهدوا فى ذلك بالجوهريين ، وعضدوا شبههم بأن قالوا : معولنا فى الرد على الدهرية (٢) القائمين بالعنصر على إحالة لإثبات جواهر لا بجمعة ولا مفترقة ، وهذا يلزم ما قلناه .

وربما عبروا عن ذلك بأوجه ، ومحصل جميع العبارات آيل إلى هذا المثال . وسبيل المحصل أن يحقق عليهم أولاً ، اجتزاؤهم بمحض الدعوى ، واكتفاؤهم بتعلل

(٢) فى الأصل : الدهرية

(١) فى الأصل : عنا

النفس بالمنى . فيقول لهم : لم زعتم أن من سبيل كل قائمين بأنفسهما أن يكونا مجتمعين أو مفترقين ؟ فلا يرجعون عند المطالبة إلى محصل .

وإن قالوا : نستشهد في ذلك بالجوهر ، طولبوا بوجه في الجمع والتحرير . فإن راموا الجمع وتشبثوا بالقيام بالنفس ، وزعموا أن الذى منع ثبوت الجوهرين لا مجتمعين ولا مفترقين ، قيامهما بأنفسهما ، وهذا محض الدعوى .

فنقول لهم : لم زعتم أن المقتضى لما عنيتموه مذكروهم من القيام بالنفس ؟ فلا يجدون إلى إبداء ذلك سبيلا .

وأقصى ما يتمسكون به أن يقولوا : سبرنا صفات الجواهر وأحوالها ، فلم نجد صفة يعول عليها سوى ما ذكرناه ، وهذا ربط جهل بجهل . وذلك أنا نقول : عدم وجودكم ؛ ذهول منكم عن الحق ، فلم دلّ عدم توصلكم على انتفاء ما لم تدركوه ؟ فهذا لو حاققناه .

وإن خضنا معهم خوض مساحين ، قلنا لهم : بهم تنكرون على من يزعم أن المقتضى لما عنيتموه وما ذكرتموه نفيًا وإثباتًا ، تميز الجوهرين لقيامهما بأنفسهما ؟ فالقديم تعالى قائم بنفسه على معنى ينزّهه عن الاحتياج إلى محل يقوم به ، وهو مع اتصافه بالقيام بالنفس ، متقدس عن التحيز . وإنما يلزم القرب والبعد بين شاغلين لحيزين ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

شبهة أخرى

وما تمسكوا به أن قالوا : القيام بالنفس هو التحيز ، ولا معنى له سواه . وإنما لا يقوم العرض بنفسه من حيث لا يتحيز ، والموجودات منقسمة إذاً إلى ما يتحيز وإلى ٣٧١ ما لا يتحيز . فما لا يتحيز ؛ فهو المعنى الذى يوجد بحيث وجوده متحيز ، وهو معنى قيامه به ، وما يتحيز هو القائم بنفسه . فلو كان القديم غير متحيز ، كان فى حكم المعانى التى لا تقوم بأنفسها . وهذا الذى ذكره محض الدعوى .

فأما قولهم : القيام بالنفس ، والتحيز . فهم منازعون فيه ، مطالبون بإيضاحه بالدليل ، ولا يحدون إلى ذكر دليل مسيلا .

فلو قالوا : فما الموجب للقيام بالنفس ؟

قلنا : هو من الأوصاف التي لا تعلل ، والصفات تنقسم : فمنها ما يعلل ، ومنها ما يمتنع تعليلها ، والرجوع في إثبات الامتناع والتعليل إلى قضية الأدلة . وسنعتقد في ذلك بابا إن شاء الله .

والقيام بالنفس : هو الاستغناء عن المحل ، وليس من شرط ثبوت هذا الوصف ، التحيز . وكذلك ليس الموجب لافتقار المعنى إلى ما يقوم به عدم تحيزه . فقد وضح مصير خصومنا إلى الدعوى في جميع أطراف الدليل .

فإن قالوا : لو كان القديم غير متحيز ، لوجب أن يوجد بحيث وجوده متحيز . وهذه دعوى أيضاً ، وذلك لأن القديم لا اختصاص له بجهة من الجهات ، وحين من الأحياز . وباطل أن يقال في وجوده حيث ، فإن هذه اللفظة من ظروف المكان ، ولا تضاف إلا إلى وجود يصح تحيزه . فقد رجع محصل الكلام إلى أن القديم يتعالى عن الاختصاص بجهة ، وكل جوهر يقدر ، فهو مختص بجهة ، وكيف يستقيم أن يقال : ما يختص بجهة لا محالة ، يوجد بحيث وجوده لا جهة له !!

والذي يقرب المقصود في ذلك : أنا لوجوزنا وجود عرض لافي محل ، قائما بنفسه ، لا مستحل أن يقال : يوجد بحيث وجوده متحيز . والمعتزلة لما أثبتوا إرادة لافي محل ، لم يتصور عندهم حلول جوهر بحيث الإرادة ، وهذا متبين لا خفاء به .

وبما تمسكوا به أيضا أن قالوا : من رجع إلى نفسه وأنصف ، علم أن الموجود ٣٧٢ الذي يستحيل تخصصه بجهة ، ويستحيل ربط المعرفة بجهته ، غير معقول . / وكل من رام معرفة شيء ، سبق عقله إلى قلب جهته ، وهذا من الفن الأول . وسبيل المفاتيح فيه أن نقول : أتعلون ما ذكرتموه ضرورة أم نظراً ؟

فإن ادعوا العلم الضروري ، سقطت محادثتهم (١) ، وانعكست عليهم دعواهم .
ولأن زعموا أنهم أدركوه نظرا ، طوّلوا به .

ولو سلكننا محض التحقيق ، لاكتفيننا بهذا ، ولكننا نزيد عليه العلم بأن المخالفين
يـ : " لو أن هذا الكلام الجهلة من العوام . فنقول لهم : ألستم زعمتم أن القديم مقابل
للعرش ، محاذ له ، ثم أنكرتم أن يكون مثل العرش أو أكبر منه أو أصغر ؛ والذي
ذكرتموه أبعد ، فإن كل عاقل يعلم أن من ضرورة المتحيز المقابل للشيء أن يكون
غير خارج عن الأقسام الثلاثة ، فإن لم يبعد مقابل لمقدر ، وهو ليس بمقدر ، فلأن
لا يبعد موجود لاجهة له أصلا ، أولى وأحرى .

ثم نقول : سبيل التوصل إلى درك المعلومات : الأدلة دون الأوهام ، والذي
يحقق ذلك أن الواحد منا لو أراد أن يصور الأرض برحبا برها وبحرها في
نفسه ، لما تمثّل إلا قدرًا مستنزرا ، ومبلغا مستحقرا ، وكذلك لو لم يخلق الله لأحد من
البشر بصرا ، ثم راموا بعقولهم أن يصوروا في نفوسهم البصر على ما علموه ، [اذ] [ا]
خلق لهم ، لما وجدوا لذلك سبيلا .

وكذلك لو أراد العاقل تقدير جوهر (٢) فردا لا ينقسم ولا يتجزأ ، وقد
أحاط به جوهران ، فالذي لاقاه أحدهما هو الذي لاقاه الثاني ، وإن الجوهر
المتوسط لاتعده الملاقاة . فلو أراد أن يصور هذا الذي علمناه دليلا في أوهامنا ،
لما وجدنا إليه سبيلا في مستقر العادة . وكذلك لو فكر الحى في نفسه ، وأحاط
علا بأجسامه ، ثم أراد أن يصور حياته في نفسه ، تمثّلت له الحياة شكلا متشكلا .
وهذا يحده كل عاقل من نفسه ، فإذا زلت الأوهام عن كثير من المخلوقات ، فكيف
السبيل إلى / أن ندرك بها الرب الذي لا يشبه شيئا ، ولا يشبهه شيء !

٣٧٣

وسبيل التحصيل في ذلك أن من وصف الإله ، يقدسه عن التصور في الأوهام ،

(١) في الأصل : جوهرأ

(٢) في الأصل : محالهم .

إذ لا يتصور إلا صورة ، ولا يتقدر في الأوهام إلا مقدر . والذي يحقق ذلك أنا لو قدرنا عرضاً قائماً في غير محل ؛ ثم أردنا أن نصوره ، لم نجد إلى تصويره سبيلاً .

وبما يوضح الحق في ذلك أن من مذهب خصومنا : إن القديم والجوهر متحيزان ، لا يجوز تقدير تلافيهما وتماسهما . فأن لم يبعد ذلك ، لم يبعد ما ذكره ، فأتضح حيدهم عن سنن التحقيق ، وسلوكهم مسالك الضلال في بغية الحق ؛ إذ من صفة الإله تقدمه عن التصور ، وإنما يعرفه من عرفه بصفته ، ومن صفته استحالة تصوره . فكيف يستقيم على منهاج الحق ، من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور ؟ وعن هذا المعنى ، عبر العديق ، أبو بكر ، رضى الله عنه قال : العجز عن الإدراك إدراك .

وللقوم تمسك بخروب من الظواهر ، ونحن نعتقد في ذكرها باباً بعد فراغنا من إيضاح الرد على القائلين بأن القديم ، تعالى عن قولهم ، يقبل الحوادث .

فصل

[في نفي الجهة ، ومناقضات المعتزلة]

اعلموا أن ما ذكرناه من الأدلة في نفي الجهة ، لا يستقيم على أصول المعتزلة . وقد أكثر أصحابنا في ذكر مناقضاتهم ، ومعظم ما ذكره مكرر ، وجميع أقوالهم شيثان : أحدهما : أن الأدلة التي تمسكنا بها : منها ما يستند إلى نفي التقدير والتألف ، وقد أوضحنا عند ردنا على الجسمنة اضطراب أصول المعتزلة ، وتعدد مسبل الأدلة عليهم .

وبما تستند دلالتنا إليه أن الاختصاص بالجهة يقتضى كوناً ، ثم ذلك الكون

حادث ، وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة من وجهين : أحدهما : أننا صدقناهم عن إثبات أصل الأكوان ، وسددنا عليهم طرق الأدلة فيها في صدر الكتاب .

والوجه الآخر أن نقول : بهم تنكرون على من يزعم أنه يختص بجهة ، بكون حادث يخلقه في غير محل ، كما يختص بكونه مريداً لإرادة حادثة يخلقها في غير محل ؟ وهذا ما لا يحدون عنه / محيصاً .

٣٧٤

وقد رام المعتزلة صدنا عن نفى الجهة من حيث أثبتنا الرؤية . وقالوا : لا تتعلق الرؤية إلا بمتحيز أو قائم بمتحيز ، وهذا الذي ذكره دعوى محضة .

فيقال لهم : لم تأبون رؤية ما لا يتحيز ، وهلا صححتوها كما صححتهم العلم بما لا يتحيز ؟

فإن قالوا : إنما ذلك لأن الرؤية لا تثبت إلا باتصال شعاع بالمرئي من الرائي ، ولا وجه للخوض في الشعاع ، فإنه من أعظم أبواب الإدراكات . والذي يجتزى المحصل به ما هنا أن يطالب خصمه بالدليل على اشتراط اتصال الشعاع ، فلا يرجعون عند توجيه الطلبة إلا إلى عادات ربما تطرد ، وربما لا تطرد ، ولا معنى للتمسك بالعادات على أصول أهل الحق ، فإن التمسك بها يجر إلى الدهر والإتعاد .

مسألة

[في تجويز الكرامية قيام الحوادث بذات الله]

اتفق أهل الحق على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ، ولم يصر أحد من أهل الملل والنحل — بعد المجوس — إلى تجويز قيام الحوادث بالقديم إلا الكرامية . فإنهم صاروا إلى تجويز قيام بعض الحوادث بالقديم ، تعالى عن قولهم ، ونحن نفصل الآن مذهبهم قبل الخوض في الرد عليهم .

فمن قضية أصلهم أنه يحدث بالقدرة قول حادث ، قائم بالذات ، وجواهر العالم وأعراضها محدثة عندهم بالإحداث ، والإحداث عندهم قول الله « كن » ؛ فجملة العالم أحدثه الله بقوله ، والقول ، وجد حادثاً قائم بذاته بالقدرة . ثم من أصلهم : أن الرب سبحانه وتعالى يقوم بذاته من الأقوال الحادثة بعدد الحداثات ، ولا يحدث الله جوهرأ ولا عرضاً إلا يحدث في ذاته قوله له « كن » وذلك القول لإحداث لذلك الحادث .

ومن أصلهم : أن تقوم به إرادة حادثة ، ولم يزد كثير منهم على هذين القيلين (١) . وزاد بعضهم ضربين من الحوادث آخريين : أحدهما : سموه سمعاً ، والآخر : سموه تبصراً ؛ ولم يرجعوا في تفسيرهما إلى دليل .

وبما يجب الإحاطة به من أصلهم أن نعلم أنهم يقولون : البارئ سبحانه وتعالى ، ٣٧٥ وإن قامت به الحوادث ، فليس يتصف بها . فزعموا أن القول يقوم به / ، وهو ليس بقائل بذلك القول ، وكذلك قولهم في الإرادة ؛ بل هو قائل عندهم بالقائية .

ومن أصلهم أن جملة أسماء الله تعالى أزلية ، ويستحيل أن نثبت له اسماً فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً قبل . ومن هذا سموه خالقا ، رازقاً في أزله مع انتفاء الخلق والرزق . وزعموا أنه خالق بالخالقية ، ورازق بالرازقية ، ثم لم يطردوا جهالتهم هذه في سائر الصفات ؛ بل قالوا : إنه تعالى عالم بعلم قديم ، قادر بقدرة قديمة ، شائق بمشيئة قديمة ، حي بحياة قديمة .

وبما اختصوا به وتفردوا بالابتداع فيه فصلهم بين قول الله تعالى وكلامه ، فقوله حادث عندهم ، كما قدمناه ، وكلامه قديم . ثم الكلام عندهم : هو القدرة على التكلم ، والقرآن قول الله تعالى وليس بكلامه عندهم .

ومما أبدعوا أن قالوا : كل وصف حدث قائم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم ، فيجب بقاؤه ويستحيل عدمه . فمنه عقود مذهبهم في الحوادث والمحدثات .

والدليل على فساد ما صاروا إليه : أنه تعالى لو قبل الحوادث ، لاستحال خلوه منها ، ولو لم يخل منها ، لم يسبقها . وهذا الأصل قد قدمنا إيضاحه في صدر الكتاب عند ردنا على المعتزلة في قولهم بجواز تعري الجواهر عن الألوان مع صحة قبولها لها ، وكل نكتة طردناها ثم تعود هاهنا .

ومن أقرب ما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا معاشر الكرامية أن القول لا يقرم إلا بحى ، ولم تسلكوا مسلك المعتزلة حيث قالوا بجواز قياس ضروب الكلام بالجمادات . فإذا وضع ما قلناه من أصلهم ، فيلزمهم ما لا يحيص لهم عنه . فإن من أصلهم استحالة تعري الحى عن السمع وضده ، والبصر وضده ، والقدرة وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ، فيلزمهم أن لا يجوزوا التعري عنه وعن ضده كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه . ويقوى ذلك عليهم في الإرادة جداً ، فيجبرهم تمييز التعري عن القول وضده إلى تمييز تعري الحى / عن السمع ٣٧٦ وضده ، ، والبصر وضده ، والقدرة وضدها . ثم القول عندهم من صفات الأحياء ، فلزمهم أن لا يجوزوا التعري عنه وعن ضده ، كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا إليه . وينفض ذلك إلى بطلان مسدب الادلة على قدم السمع والبصر والعلم ، وهذا ما لا مخلص لهم منه .

ومما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا استحالة قيام الألوان بالحادثه بذات القديم ، وكذلك قولهم في الطعوم والروائح والحرارة والبرودة ، وهذا بما لا يجدون فيه فصلا ؛ فإن الأكوان أعراض كالأقوال .

ومن أصلهم أنه يجوز تعري الجواهر عن الأكوان والطعوم والروائح كما يجوز تعريها عن الأقوال .

فيقال لهم : هلا جوزتم حدوث الألوان قائمة بالقديم حيث لا يلزم من صحة

قبولها استحالة^(١) التعرى عنها ، كما لا يلزم ذلك في القول والإرادة ، وهذا مالا
مخلص منه . وعلى هذا الوجه يلزمهم تجويز حدوث اعتماد قائم بذاته ، ولا يبعد لزوم
ذلك على أصلهم مع قولهم بأن القديم — تعال عن قولهم — مختص بما كان ، وما
هو كائن ، وبما يكون .

وبما راموا به التخلص والفصل أن قالوا : ليس في الألوان ما يقتضى العقل
بإختصاصه بالشبوت وليس كذلك الكون ، فإن الكون المخصص بجهة العلو أشرف
من الأكوان المخصصة بسائر الجهات . وهذا الذى ذكره لا محصول له ، وهم فيه
منازعون ، مطالبون بإبداء الدليل على اختصاص بعض الأكوان بالشرف ،
ثم لا يسلبون عن^(٢) . يقابلهم بادعاء مثل ذلك في بعض الأكوان .

وبما يعظم موقعه عليهم أن نقول : هلا صورتم أن يحدث في ذاته كونا يقتضى
تخصصه بالجهة التى اقتضى الكون القديم التخصص بها ؟

ومن أصلهم جواز قيام مثلين بالمحل الواحد على ما صار إليه المعتزلة . وقد أبوا
قيام كون حادث به .

وبما يدانى ذلك أن نقول : ما المانع من حدوث علم قائم به مع العلم القديم ،
كما قامت به الإرادة الحادثة مع المشيئة القديمة ؟

٣٧٧ وهذه النكت التى ذكرناها ، قواطع لا مخلص لهم عن / شئ منها .

وبما يقوى التمسك به أن نقول : قد قلتم إن القديم ليس بقائل بالقول الحادث .
وهذا يهدم عليكم أحكام المعانى وطرائق العلل ومعلولاتها ، وهذا تطرق إلى نفي
الصفات القديمة بطريق العلل . وأصلهم يصدم عن طرد ذلك ، وذلك أنهم
جوزوا ثبوت حكم القول بلا قول ، وثبوت القول من غير أن يصدر حكمه لما قام به القول .

(١) في الأصل : لاستحالة

(٢) في الأصل : عن ما .

وهذا قدح في طرد العلة وعكسها . فإن من أثبت الحكم بلا علة ، فقد قدح في عكسها ، ومن أثبت العلة بلا حكم ، فقد قدح في طردها . وقد التزم الكرامية الأمرين .

ونما يوضح فساد قولهم في ذلك أن نقول : لو كان الاكتفاء بالقائلية في كون القديم قائلاً ، لوجب الاكتفاء بالعالمية وبالقادريّة عن العلم والقدرة . وهذا ما لا جواب فيه .

ونقول أيضاً : قد أعطيتُمونا اتصاف الواحد منا بكونه قائلاً عند قيام القول به ، فلو جاز أن لا يتصف القديم بقوله ، جاز أن لا يتصف بأقوالنا . ومسبيل التحقيق في ذلك أن نقول : إنما ثبت الحكم للحل من المعنى لقيام المعنى به .

فلو قال القائل : لم اختص محل العلم بكونه عالماً به ؟ لكان الجواب عن ذلك : أنه اختص بكونه عالماً من حيث اختص العلم بالقيام به . فلو جاز تقدير معنى قائم بمحل ، والمحل غير متصف به ، لزم طرد ذلك في جملة الصفات ومحالها ، وإنما اخترنا طريقة الإيجاز في الإيماء إلى النكت والإضراب عن بسطها لوضوحها ، وعلمنا باستقلالكم بتقريرها .

ومما نتمسك به طريقة ذكرها الأستاذ أبو إسحق ، وهي أقوى جداً ، إذا قصدت بها (١) هدماً ورداً . وذلك أنه قال : من أصول الكرامية أن القديم متحيز مقابل العرش ، وهو عندهم أكبر من كل كبير بذاته ، وليس من أصلهم أنه يقابل جوهرأ واحداً من جواهر العرش .

فإذا وضح ذلك من أصلهم ، قال لهم الأستاذ مرتباً على ذلك : قد أعطيتُمونا استحالة قيام عرض واحد بجوهرين فصاعداً ، وهذا يتضمن ثبوت حكم / التعدد ٣٧٨ للعرض ، وإن لم يكن يتعدد في نفسه . فإذا استحال قيام الحادث الواحد بجوهرين

(١) في الأصل : به .

من جواهر العرش مثلاً ؛ فكيف يقوم الحادث الواحد بما يقابل جميع العرش ،
ولا نهاية له في جهة فوق ؟

وهذا يظهر لإلزامه ، ولست أؤثر التمسك به في إثبات ما نرومه على قضية
مذهبنا . فإننا لسنا نغنى بانتفاء النهاية عن الرب ذهابه في الجهات ؛ بل نغنى بذلك
انتفاء تحيزه ، ووجوب تقدسه في كونه حجماً . والأقدار والحدود والنهايات
إنما تثبت الأحجام والأجرام الشاغلة الأحياء ، وعلى قضية ذلك لا يقوى ما قدمناه ؛
بل هو ظاهر لإلزاماً .

وبما نعتصم به أن نتعرض لهم في أصلين ، رامزين ، مشيرين ، محيلين
استقصاءهما على ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

أحدهما : أن نقول : قد زعمتم أن جواهر العالم وأعراضه لا تحدث بالقدرة ،
وليست بمقدورة لله . ولئن جاز استغناء موجود ، مفتتح للوجود عن القدرة ،
جاز ذلك في كل مفتتح وجوده ، إذ وجه الافتقار^(١) المتجدد إلى القدرة ؛
حدوثه ، ووجوده عن عدم . وهذا متحقق فيما سموه حادثاً ومحدثاً . ثم نقول :
هلا جوزتم أن تؤثر القدرة القديمة في إثبات الجواهر وأعراضها من غير تقدير
واسطة ؟ فإن زعمتم : أن القدرة اختصت بإثبات حادث في محلها ، فهلا قلتم إن القول
بالحادث يختص بإثبات حادث في محله ؟ ولو جاز تأثير القول بما لم يقم به ، فما
المانع من ذلك في القدرة ؟

أو نقول لهم : فهلا وقع الاكتفاء عن القول بالقائية لولا الخبط ، والتخليط ،
وإسناد العقائله إلى التعامل بالأمانى ؟ ومسوضح [ذلك] في القدر عند ردنا على أبي
الهديل العلائف في قوله تحدث الحوادث ، بقوله تعالى « كن » ، وهو في غير محل
عنده . ومسوضح استحالة تأثير القول في الاختراع في كتاب « القدر » إن شاء الله .

(١) في الأصل : الافتقار .

ثم نجر عليهم فيما ذكره من الإرادة والمشيئة قريباً بما قدمناه ، فلا معنى للإعادة ،
وموضع استقصائه كتاب « الإرادة » .

وبما نستدل / به أن نقول : قد قلتم باستحالة عدم الأفعال القائمة بذات الرب ٣٧٩
وأحلتم خلو القديم عنها بعد قيامها به ، وهذا تطرق إلى هدم أصولها منها : الحكم
بجواز وجود الحادثات ، وتخصيص وجوب الوجود للقديم . وهذا الذي ذكره
من استحالة عدم الحوادث ؛ يهزم هذا الأصل .

ثم نقول : الأفعال عندكم أصوات وهي مختلفة ، ومختلف الأصوات متضاد
كمختلف الألوان ، فإنما كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بالمحل الواحد ،
فكذلك نعلم استحالة قيام صوت جهورى وصوت آخر خفيض بالمحل الواحد .
فلو قامت الأفعال — وهي أصوات متضادة — بذات القديم ؛ للزم من ذلك
أحد أمرين : إما تجويز اجتماع المتضادات ، ولما المصير إلى انقسام القديم
واختصاص كل جزء بقول . وهذا بما قدمنا لإبطاله عند ردنا على المجسمة . ولو قالوا
باكتفاء الأصوات السابقة عند معاقبة أضدادها لها ، لكان ذلك نقضاً (١)
منهم لأصلهم .

ثم نقول : لو جاز الحكم بأزوم بقاء الحوادث القائمة بذات الرب تعالى ،
لوجب ذلك فى الحوادث القائمة بالجواهر حتى يقال : إنها تبقى ما بقيت الجواهر .
فإذا اضطربناهم — بما ذكرناه — إلى تجويز انتفاء الحوادث القائمة عندهم بذات
القديم — تعالى عن قولهم — عند معارضة أضدادها ، فنبنى على ذلك ما قررناه
فى صدر الكتاب ، رداً على المعتزلة ، ونقول : إذا كان الحادث لا ينتفى إلا بضده ،
فيلزم من ذلك استحالة التعرّى عن الحوادث بعد قيامها ، فيجب طرد ذلك عموماً .
وقد ذكرنا فى ذلك طرقاتاً قاطعة عند ردنا على المعتزلة فى قولهم : تتعرى الجواهر عن
الألوان لابتداء ، مع منع التعرّى عنها بعد قيام الألوان بالجواهر .

(١) فى الأصل : نقض .

ومما تمسك به الأئمة في المسألة أن قالوا : لو قبل القديم — تعالى عن قولهم —
حادثاً ، لقبول كل حادث ، إذ لا اختصاص لبعضها . وهذه دلالة قوية ، وقد
ذكرناها في مسألة الجهات ، وتقصينا عما يلزم عليها ، ومنفردا بالذكر بعد ذلك
إن شاء الله .

٣٨٠ واعلموا أن الكرامية / تمسكوا بشبه المعتزلة في الحكم بحديث القرآن ، ومنذكر
جميعها في باب إثبات قدم كلام الله ، تعالى عن قول الزائغين ، ونتقصى عنها إن
شاء الله عز وجل .

ثم نخصصهم الآن بداهية الدهر ، وقاصمة الظهر ، ونقول لهم : كل شبهة
للمعتزلة في استبعاد القول القديم ، تنعكس عليكم في القائلية . فإن مما أنكره المعتزلة
وامتبعوه ، أن يثبت قول قديم هو قوله (١) لموسى « لا خاسعٌ نسعائيك » (٢) .
وهذا لا يستمرى الكرامية مع قولهم : إنه تعالى كان قائلاً في أوله ، وهو
قائل لموسى بغير قول حادث ، فلم تغنهم تشغيبات المعتزلة وتمويهاتهم مع
ما انفردوا به .

ومما نفرعهم به أن نقول : هل يقول الرب تعالى لشيء : كن ؟

فإن قالوا : أجل .

قيل لهم : يقول بالقول أم بالقائلية ؟

فإن قالوا : يقول بالقول .

قيل لهم : فكيف يقول بما ليس بقائل به ؟

وإن قالوا : يقول بالقائلية « كن » ، فأى حاجة إلى القول ، وقد أغشت عنه

القائلية ؟ وهذا ما لا خلاص عنه إلى النفاذ .

فصل

[في إبطال كونه تعالى خالقاً في أزله بالخالقية]

قد ذكرنا في خلال الكلام من مذاهب الكرامية ، أنهم وصفوا الرب تعالى بكونه خالقاً في أزله . وبنوا ذلك على أصلهم في أن الرب سبحانه لا يثبت له اسم جديد فيما لا يزال ، لم يكن ثابتاً له في الأزل . وقد صار بعض المنتمين إلى أصحابنا إلى أن القديم كان موصوفاً في أزله بكونه خالقاً ، وعنى هؤلاء بذلك كونه قادراً على الخلق والاختراع . والاختلاف يقول إلى العبارات دون المعاني . وسلك الكرامية مسلكاً آخر ، فزعموا أن القديم خالق في أزله بالخالقية ؛ ولم يفسروا ذلك بالافتداد على الخلق . وهذا الذي قالوه باطل من أوجه . أحدها : أن الخالق مبنى على قضية الإطلاق على الأفعال ، مسند إليها ، جار عليها . فإذا استحال إطلاق ما عليه يجرى الاسم ، استحال إطلاق الاسم . ويبان ذلك أن الأمة أجمعت على منع إطلاق القول بأن القديم خلق في أزله وكان يخلق ، فإذا امتنع قولهم : خلق بخلق ، والخالق جار على الماضي / والمضارع ، وجب أن ٣٨١ يمتنع إطلاقه أيضاً .

ومن متناقض القول بين أرباب الألباب أن يقول القائل : خالق ما خلق قط .

ثم نقول لهم : لو وجب من الأصل الذي ذكرتموه ، وهو الحكم بقدم أسماء الله ، كونه خالقاً على الجملة ، وجب تسميته خالقاً على التفصيل ، حتى يقال : كان في أزله خالقاً للجواهر على التخصيص . وقد امتنع من ذلك الكرامية .

ولو تعسف منهم متعسف ، وارتكبه ، قرعناه بما لا مخلص له منه ، وقلنا : لو وجب طرد الأسماء ؛ مطلقاً ومضافاً ، لوجب أن يقال : كان الرب رائقاً للعالم قبل وجوده . وهذا نص مذهب «السالمية» ، ومن أبعد الناس عنه الكرامية . فإنهم منعوا كون العدم معلوماً ، فكيف يشبهونه مرئياً !

وكذلك يلزمهم أن يشبتوا (١) أن الله تعالى كان عالماً في أزله بوقوع وجود العالم وتحقيقه على ما لا سبيل إلى التزامه . فقد وضح بما قلناه انخراط مذهبهم ، وانتقاض مقصدهم ومرامهم .

ثم نسألهم عن الخالقية . فإن فسروها بالقدرة على الخلق ، كان أمرهم أقرب . وإن فسروها بوجه آخر ؛ لم يجدوا إلى الإيضاح سبيلاً . ولا نراهم يفسرون الخالقية بصفة موجودة زائدة على الذات . إذ لو قالوا ذلك ، لزمهم إثبات جهل من الصفات التي تصدر عن أجناس الأفعال حتى يكون رازقاً بالرازية ، محسناً بالمحسنية ، وهكذا القول في المحي والمميت ، والمعز والمذل . وليس من أصلهم إثبات الأحوال ؛ فيجعلوا الخالقية حالاً . فقد وضح تناقض قولهم . ولم يكثر أحد من أئمتنا بالكرامية ، فلم نسلك طريق البسط في الكلام عليهم ، مع أننا لم نغادر نكتة تصالح للاعتدال إلا أومينا إليها .

فإن قال قائل : الموجود الذي يتأتى منه الشيء ؛ قد يوصف به وإن لم يكن في حالة فعل ، ولذلك يسمى القادر على الكتابة كاتباً ، وإن لم يكن في حالة الكتابة ، وكذلك القول في جملة المحترفين .

وهذا الذي ذكره تسبب وتجاوز وتوسع . وتسمية الناس العالم بالكتابة ٣٨٢ كتسميتهم المغمى عليه/ عالماً (٢) إذا كان ممن يعلم في مستقر العادة عند انجلاء الغشية عنه ، مع العلم بأن حاله تنافى العلم . وكذلك قد يسمى السيف الحديد ، الغرار ، المرهف ، قاطعاً ، وليس المراد بذلك صدور القطع منه ، ولكن من حيث كان آلة في القطع على مستقر العادة ، فسمى قاطعاً تجاوزاً ، فلا معول على المتوسعات في بغية الحقائق .

ثم نقول لهم : هلا طردتم أصالكم ، وقلتم الكاتب كاتب بالكاتئية ؟ وكذلك القول في الحرف والمحترفين بها . وقد امتنعوا عن طرد ذلك فيما ذكرناه .

(١) مكرر في الأصل : يلزمهم ان يشبتوا (٢) في الأصل : عالم

فصل

[في إبطال كون القديم قائلاً بالقول القائم به]

اعلموا وفقكم الله أنه لا يستقيم على أصول المعتزلة إقامة الدلالة على أن القديم تعالى لا يقبل الحوادث ، إذ العمدة في المسألة على أن ما يقبل الحوادث لا يخلو منها ، وهذا لا يستمر على أصولهم مع قولهم : يجوز تعرى الجواهر عن كثير من أجناس الأعراض مع صحة قبولها لها على ما سبق تفصيل مذهبهم . فلا مطمع لهم في طرد هذه الدلالة . وكذلك لا يصح منهم توبيخ الكرامية في نقضهم العلل . والمعتزلة قد نقضوا العلل حيث أثبتوا الأحكام المعللة شاهداً ، وأثبتوها غائباً غير معللة . وكذلك لا تمسك لهم بإيجاب كون القديم قائلاً بالقول القائم به ، إذ يبطل على مذهبهم من أوجه : فمن أقربها : أنهم أثبتوا للذات حكماً لما لم يقم بها ، فما المانع من نفي الحكم عن الذات مع قيام المعنى ، بها ، فليس لإثبات الحكم للذات دون قيام المعنى بها بأقرب من نفي الحكم مع قيام المعنى . وتحصيل القول في ذلك إنه إنما يستمر استبعاد انتفاء الحكم عن (١) قام به المعنى بمن يخصص ثبوت الحكم بمن قام به المعنى ، وينفيه عن انتفى عنه المعنى .

ومما يصد المعتزلة عن هذه النكتة قولهم : إن العلم القائم بجزء من الجملة لا يوجب له كونه عالمًا ، بل العالم ، الجملة ، ويستوى في استحقاق الوصف الجزء الذي قام به المعنى والذي لم يقم به ، ولا يخص محل العلم بحكم منسبه . ولا يستقيم أيضاً من المعتزلة أن ينكروا على الكرامية قصرهم القدرة على / الذات وتعديتهم ٣٨٣ أمر القول .

ومن أصلهم أن القدرة الحادثة لا يتعدى الحادث بها محلها ، والاعتماد الحادث في محل القدرة يتعدى أثره محلها ، ولا يستقيم منهم استبعاد ثبوت محدثات غير مقدورة مع مصيرهم إلى أن الأفعال المتولدة حادثة بالأسباب ، غير مقدورة . وقد انسدت عليهم المسالك ، وصدتهم تناقض مذهبهم عن كل منهاج في الحجاج .

(١) في الأصل : عن ما

فصل

[في استحالة اتصاف القديم بجنس من أجناس المعاني]

فإن قال قائل : قد أقمتم الدليل على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى . فما الدليل على امتناع اتصافه في الأزل بكون قديم ، أو طعم ، أو ريح إلى غير ذلك من أجناس المعاني ؟ قلنا : [أمثل] الطرق في ذلك أنا لو قدرنا كوناً قديماً ، لما كان بعض الأكوان أولى من بعض ، فإن جميعها متساوية في حكم التجويز . فلا يقدر المقدر جنساً^(١) منها إلا والغير تقدير غير ما قدر . وكل ما يستوى في حكم العقل تقديره وتقدير ضده ، استحالة اتصافه بالقدم . فإن القديم هو الواجب وجوده ، الممتنع تقدير انتفائه . وهذا هو المعنى بقول الأئمة : إن القديم واجب وجوده ، والحادث جائز وجوده . وهذا مما يجب الاعتناء به ، والغرض^(٢) درك معناه .

فإن قال قائل : فما المانع من وقوع شيء قديم^(٣) اتفاقاً مع^(٤) أنه يجوز في العقل تقدير غيره ؟

قلنا : هذا ما لا سبيل إليه . فإن القديم هو الذي لا يجوز تقدير انتفائه أصلاً ، وبه يتميز عن الحادث ، إذ الجائز يفتقر إلى مخصص ، ولا يجوز تقديره مختصاً بالوقوع مع تقدير تجويز انتفائه إلا أن يخصه مخصص .

فإن قال قائل : لو لم تحدث الأفعال ، لما كان على وجوب وجود القديم دليل .

قلنا : هذه غفلة عظيمة ، وقد أطلق كثير من المحققين أقوالهم بأن الفعل لو لم يكن ، لم يدل على القديم دليل .

(١) في الأصل : جنس

(٢) في الأصل : + في

(٣) في الأصل : قديماً

(٤) في الأصل : مع مكررة

وقد قال القاضى : جواز حدوث العالم قبل حدوثه دليل على الصانع ، إذ جواز الحدوث معلوم ، واستحالة الحدوث دون المخصص معلوم . فلو قدر مقدر انتفاء القديم ، لأفضى ذلك إلى انتفاء جواز الحدوث ، وذلك محال / فإن تقدير ٣٨٤ الجائز محالاً ؛ كتقدير المحال جائزاً .

وأوضح القاضى ذلك بأن قال : لو بلغ البالغ مبلغ النظر ، ورام التوصل إلى معرفة الصانع بتجويز حادث ، ولم يفكر فى الكائنات ؛ لأداه النظر إلى العلم . فوضح لنا بما ذكرناه أن كل قديم^(١) استحال فى العقل تقدير نفيه ، ولو قدر لأفضى إلى قلب الحقائق . وليس فى تقدير نفي لون معين ما يفضى إلى استحالة وقلب حقيقة . وهذه الدلالة هى العمدة . وهى تطرد فى جملة أجناس الأعراض إذا طولبت بإثباتها قديمة .

وقد سلك القاضى طريقة أسندها إلى السمع ، وذلك أنه قال : أجمعت الأمة [على] أن القديم لا يتصف بصفة ليست من صفات المدح والتعال والجلال ، كما أجمعوا على استحالة اتصافه بالنقص ، ولا يقدر المقدر لوناً إلا وليس هو من صفات المدح ، ولا يفضى نفيه إلى إثبات نقيضه ، وهذا حسن . ولكنه تمسك بالسمع .

وقد سلك الناس طرقاً لا نرتضيها : فاستدل بعضهم على نفي اللون القديم بأنه لا يدل عليه عقل ، ولا ينبى عنه سمع . وهذا فيه نظر ، فإنه استدلال بعدم الدليل . وقد زيفنا هذه الطريقة فى كتاب « التوحيد » .

واستدل بعض المتكلمين بأن قال : لو ثبتنا بياضاً قديماً ، لمآله الحادث . وقد قدمنا استحالة ثبوت وصفين لا يختلفان إلا بالعدم والحدوث . وهذه الطريقة يمكن تقريرها فى الألوان القديمة التى تشاركها الألوان الحادثة فى الأخرى ، ولكنها لا تجرى فى لون يقدره السائل مخالفاً لسائر الألوان الحادثة ، وفيما قدمناه مقنع .

(١) فى الأصل : قديماً .

واستدل الأستاذ أبو اسحق بأن قال : اللون هيئة ، ولا هيئات لمن لا جهة له . وهذا فيه نظر عندنا ، ولا مطمع المعتزلة في إثبات ذلك . ولنا أن نقول :
بهم تنكرون على من يزعم أنه ماون لنفسه من غير إثبات لون ، كما أنه عالم لنفسه ؟

ونقول لأبي هاشم : قد زعمت أن القديم على حال يوجب له كونه حيا ،
عالماً ، قادراً ، فهم تنكر على من يزعم [أنه] على حال يوجب له كونه ملوناً ؟

٣٨٥ فإن رام من ذلك مخلصاً / وقال : إنما تثبت الأحكام لله تعالى دون العلل ؛
إذا كانت المعاني التي توجب أحكامها شاهداً مقتضيه أحوالا ، والأحوال لا تنقضي
أحوالا . وهذا الذي ذكره تحكم محض ، ولا فصل بين الألوان والأحوال . وقد
قال : إن الأحوال توجب لمخالها أحوال ، وإن لم تشرط فيها الحياة
والبنية المخصوصة .

فصل

[في استحالة كونه تعالى عرضاً]

قد أوضحنا استحالة كون القديم جسماً ، ثم بينا وجوب انتفاء أحكام الجواهر
عنه . فلو قال قائل : بهم تنكرون على من يزعم أنه عرض ؟

قلنا : إن رام السائل أن يثبت القديم أحكام الأعراض وخصائصها ، فاستحالة
ذلك واضحة . فإن من خصائص الأعراض إمتناع قبول المعاني ، وسنوضح
في الصفات وجوب كون القديم حيا ، عالماً ، قادراً ، مريداً ، ونقرر استحالة
ثبوت هذه الأحكام من غير حياة وعلم وقدرة وإرادة . والعرض لا يقبل المعاني ،
وقد قدمنا في ذلك صدرأ من الكلام . ومن صفات الأعراض الاحتياج إلى المحل ،
وسنوضح في باب « الغنى والحاجة » استحالة ذلك .

على أنه وإن قام بمحله ، فلا بد أن يكون حيا ، عالماً ، قادراً ليكون صانعاً .
والمحل الموصوف به ؛ القابل له أولى بالإلهية . وسنشرح القول في ذلك في الصفات .

ولا يستقيم شيء مما ذكرناه على أصول المعتزلة ، إذ من أصلهم بقاء الأعراض .
ولا يمكنهم التمسك بما عليه المعول من أنه لو كان عرضا لاستحال أن يكون عالما
بعلم . ومن أصلهم أن كون الإله عالما من صفات نفسه ، ولا امتناع في أن يثبت
للعرض صفات النفس . ولا يمكنهم أن يتمسكوا في ذلك بالاحتياج إلى المحل ،
فإنهم أثبتوا أجناسا من الأعراض موجودة في غير محل ، وسدوا على أنفسهم
طرق التوصل إلى ذلك .

باب

في ذكر تأويل جمل من ظواهر الكتاب والسنة

اعلموا وفقكم الله أنا كنا على أن نجتزئ بما ذكره الأستاذ أبو بكر في تصنيفه
المذكور المشهور / المشتغل على تأويل مشكلات الاخبار ، ولكن اقترعنى الحال أن ٣٨٦
نذكر أصول التأويلات وما أخذها ، ونرشد إلى جميع مداركها مع إثبات الاختصار ،
والله الموفق للصواب .

وسبيلنا أن نبدأ بظواهر من كتاب الله تعالى ، ونذكر وجوه التأويل فيها ،
ثم نذكر بعد تقدير الفراغ منها جملا من السنن الواقعة من المسانيد المصححة عند
الإثبات والثقات ، ثم نشير إلى جمل من المتأكد التي يتمسك بها الحشوية ، ونوضح
أنها لو صحت ، لم تضق مسالك التأويل منها .

فما تمسكوا به من آي من كتاب الله قوله سبحانه والله نور السموات والأرض (١) .
وسبيل الكلام على الآية أن نقول بالاستبدال بظاهر الآية : تخالف معتقد كافة
أهل القبلة ، فإن أحدا من المنتهين إلى الملة لم يصر إلى أن نور السموات والأرضين
وضيائها وإشراقها ، هو الإله المعبود .

وقد ذهب بعض الغلاة من المشبهة إلى القول بتقديم الأنوار ، وما صار أحد إلى
[أن] ما نشاهد من الأنوار هو الإله ، فاستوت الأقدام في بغية التأويل إن رمناه .

ثم نقول : قد ذكر أهل التفسير وجهين في تأويل الآية . أحدهما . أن قالوا : معنى قول الله تعالى « الله نور السموات والأرض » (١) ، أى منورها ومخترع أنوارها . والوجه الآخر : أنه هادى أهل السموات والأرض . وفى سياق الآية ما يدل على ذلك لأنه قال : « يهدى الله لنوره من يشاء » (٢) ، فقرن ذكر النور بالهداية وهو المعنى بقوله « ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء » (٣) . وما يوضح ما قلناه أن الآية من مفتحتها إلى منقطعها دالة على أنه لا يسلك بها مسلك سائر الظواهر المستقلة بأنفسها ، فإنها ثابتة فى منهج الأمثال ، ولا يسوغ التشبه بظواهر الأمثال باتفاق المحصلين . ولو تتبع المتتبع جملة أمثال القرآن لاستبان له مبادئها للظواهر التى يتمسك بفحواها ، ولا معنى للإطناب مع وضوح الكلام ؛ كيف وقد ٣٨٧ قال الله تعالى : « مثل نوره كشكاة » (٤) ثم قال فى آخر الآية « ويضرب الله / الأمثال للناس » (٥) . فقد وضح من نفس الآيات جريانها مجرى الأمثال ، وخروجها عن مسيل الظواهر .

ثم نقول : قد اتفق أهل التأويل على الوجهين المقدمين . فمن ابتغى بعدهما ثالثاً ، كان خارجاً عن إطباق المتأولين ، واتفاق المفسرين . فإن استبعدوا تقدير أهل السموات ، فهو استبعاد فيما لا يستبعد ، فقد يجترىء بالمضاف إليه عن المضاف إذا اشتمل الكلام على الدليل عليه .

قال الله تعالى : « وسئل القرية » (٦) والمراد أهلها . وقال بعض المحصلين فى قوله تعالى « فما بكت عليهم السماء والأرض » (٧) « معناه أهل السماء وأهل الأرض . ونظائر ذلك لا تحصى ولا تنحصر .

وبما تمسك به أهل الزيغ قوله تعالى « فإن استكبروا فالذين عند ربك » (٨) .

٢٤ : ٣٥ (٢)	٢٤ : ٣٥ (١)
٢٤ : ٣٥ (٤)	٤١ : ٥٢ (٣)
١٢ : ٨٢ فى الأصل : سائل	١٤ : ٢٥ (٥)
٤١ : ٣٨ (٨)	٤٤ : ٢٩ (٧)

الآية . وقوله تعالى: « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد (١) الرحمن (٢) » في قراءة بعض القراء ووجه . ووجه زلهم في التمسك ظنهم أن ظاهر قوله تعالى « والذين عند ربك » ينبيء عن قرب آيل إلى المسافة . ومبيل مفتحتهم في الكلام أن نقول : ما أراد الله تعالى بهذه الآية تخصيص بعض الملائكة والتنصيب على طوائف منهم ؛ بل أراد أن النفلين إن استكبروا وتأبوا ، فالملائكة المقربون دائبون في عبادة الله ، وتحميدته والثناء عليه ، وتوحيده ؛ لا يعترهم ملل ، ولا ترمقهم فتره ولا يلبسهم عن عبادة الله نبوة . ومن ملائكة الله الحفظة المقربون ، السكرام ، السكاتبون ، الموكلون بالملكفين من عباده . فاستبان بذلك أن من الملائكة المرادين كاتبون في الأرض . ويوضح ذلك أنه تعالى لم يرد تقارب الذوات ، وإنما أراد علو الدرجات ، والاختصاص بالقربات . ثم في قوله تعالى « فالذين عند ربك » وجهان :

أحدهما : أنه يقال : معناه ؛ فالذين بالقرب من ربك اصطفاء ، واجتباء ، وإكراماً ، وإعظاماً ، وهذا كقول القائل : إن فلانا عند الخليفة . بالموضع بالقرب الأعظم ، ولا يراد به تعرض لقرب ولا بعد . ويجوز أن يحمل ذلك على اختصاص الملك ، وذلك غير مستبعد . إذ يقول القائل : أنا مساعف فيما عندي من المال ، غير ضنين به ، وليس المراد بذلك الإقتراب بالذوات ، وإنما أراد الاختصاص بالملك .

ولو قال قائل : أى فائدة / لتخصص الملائكة بالملك ، وجملة الخلق ملك ٣٨٨

لله تعالى ؟

قلنا : في مثل ذلك وجهان : أحدهما : أن يقال : أضاف الملائكة إلى ملكه تشريفاً لهم حيث خصصهم بالذكر ، وهو كإضافة الرب المؤمنين إلى نفسه تسمية العبودية في آي من كتاب الله . منها قوله تعالى « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا » (٣) . وقد اتفق أهل التوحيد على أن الكفرة عباد الله ، كالبررة

(٢) : ١٩ : ٤٣

(١) في الأصل : عند

(٣) ٦٣ : ٢٥

من عباد الله . وقد قال تعالى « إن كل من في السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً » (١) . فدل أن التخصيص بالذكر قد يراد به التشریف والتعظيم . وكذلك خصص الله تعالى السكبة المحرمة بالإضافة تشریفاً لها ، فقال « وطهر بيتي للطائفين » (٢) . وخص الناقة ؛ ناقة صالح بالإضافة ، وأمثلة ذلك كثير .

فهذا وجهه ، والوجه الثاني أن يقال : خصص الله تعالى الملائكة بالإضافة ملكاً ، من حيث لم يكن فيهم جاحد ومعاوند يأبى سلطان الله ، وهو نحو تخصيص الرب المسلك باليوم الذى يصعق فيه الخلائق ، وتنقطع فيه ظنون الجبارة ، وحسبان الذين قدرُوا أنفسهم ملوكاً . فقال ، عز من قائل ، مخبراً عما سيكون « لمن المسلك اليوم » (٣) . فكما حمل تخصيص الإضافة إلى ذلك اليوم على انقطاع أوهام المتوهمين ، فكذلك ذكر الله ذلك فى أمم من خلقه لا يتوهمون لأنفسهم حولا ولا قوة دون مشيئته . ويجوز أن يقال : خصصهم بالذكر تنبيهاً على من دونهم .

وأما قوله « وجعلوا الملائكة الذين » (٤) ، فأظهر القراءة فى هذه الآية قوله « عباد الرحمن » وهذا من أوضح الأدلة . على أن القراءة الأخرى محمولة على هذا المحمل الذى قدمنا شرحه .

ومما يستل عنه من ظواهر القرآن قوله تعالى « إلهيه يصعد الكلم الطيب » (٥) ، وقوله تعالى « تعرج الملائكة والروح إلهيه » (٦) . وربما توهم بعض الحشوية أن لهم فى الآية مستروحاً فى إثبات الاختصاص بالجهات ، وليس الأمر على ما قدره . قال : المعنى بقوله « تعرج الملائكة والروح إلهيه » أى يرجعون إلى حيث يأمرهم متقربين إلهيه ، مستسلمين لأمره . وشاهد ذلك من كتاب الله قوله « ومن يخرج

(٢) ٢٦ : ٢٢

(٤) ١٩ : ٤٣

(٦) ٤ : ٧١

(١) ٩٣ : ١٩

(٣) ١٦ : ٤٠

(٥) ١٠ : ٣٥

من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله»^(١) وليس المراد بذلك طي المسافة إليه ، وإثبات قرب الذوات . وهذا ما لا يخفاء به . فكما حمل / المهاجرة إليه على الانقطاع ٣٨٩ إليه ، والتبتل إلى طاعته ، وما يزلف ويقرب العبد لديه ، فكذلك قوله « تعرج الملائكة والروح إليه » ، وعلى ذلك يحمل قوله تعالى « إني مهاجر إلى ربي »^(٢) . فالذي يوضح ذلك ويحققه لفظة اتفق عليها الأئمة الموحدة ؛ قالوا : إن فلاناً يتقرب إلى الله ، ولم يريدوا قرب الذات ، فإذا لم يبعد حمل نفس القرب على التشبث بالطاعة ، لم يبعد حمل ما ينبي عن القرب في توهم الزائعين على ما ذكرناه . والذي يحقق ذلك أن الملائكة إذا عرجوا وأخذوا مقارهم ومواطنهم في السموات وحافات العرش ، فلا يبلغون ذروة العرش . وتشبث هؤلاء بالظواهر يصددهم عن استدلالهم هذا ، إذ قد ورد في أحاديث أن من كواهل حملة العرش إلى شرافاته مثل ما من كواهلهم إلى تخوم أقاصي الأرض أضعافاً مضاعفة ، ثم فوق الشرافات حُجُبُ العزة ، وبصر كل حاجب كبصر السموات والأرضين . وفي حديث المعراج أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعلى مراتب الملائكة حتى قال صلى الله عليه وسلم : انقطع عني رجل المستخير ، وخيل إلى أنه مات من تحت العرش ، ورأيتني كالقنديل المتعلّق في الهواء . فلو كان العروج على ما قالوه ، لما استقام على مقعدني أصلهم ، إذ لو استقر ملك على ذروة قصر ، ورقى بعض جرمه درجة أو درجتين ، فلا يقال إنه صعد إليه . فوضح أنهم محتاجون إلى التأويل ، كما نحتاج إلى ذلك . وأما قوله « إليه يصعد الكلم الطيب »^(٣) فهو ما أول باتفاق المحمّليين بأن الكلام لا يجوز عليه التحول ، والانتقال ، وجوب الجو ، والتصعد في الهواء . فدل أن المعنى بصعود الكلم الطيب ؛ وقوعه من الله موقع الرضا .

والجملّة في ذلك أن الارتفاع ينبي عن رفعة الشيء درجة ومنزلة لا تصعدا ورقياً . وقد يقال هذا الأمر مرفوع إلى الأمير ، وليس يراد نقل الشيء إليه ؛ بل المراد بالرفع التبليغ إلى رفيع شأنه ، على قدره . ثم قد ينبي الارتفاع والعلو

والعروج عن علو من ينتهى إليه ، وقد ينتهى عن علو شأن المرفوع . والعرب تعبر
٣٩٠ عن أسباب الشرف/بالعروج والعلو والرفعة ، وعن كل حطية وورذيلة بالتسفل .
ويعبرون عن كل من عظم قدره بالتصعد ، وعن حثالة الناس بالتسفل .

وبما يسأل عنه قوله تعالى « وجاء ربك والملك صفا صفا »^(١) . وقد ذكر الأئمة
في ذلك وجهين :

أحدهما : أن المراد به : وجاء أمر ربك ، وفصله القضاء يوم الدين بين الموحدين
والمارقين ، ولا استبعاد في إطلاق مثل ذلك . فإن الشيء إذا عظم موقعه ، وجل
موضعه ، وكان ذلك لاختصاصه بوقوعه على وجه من الله تعالى ، فقد يحذف
ذكره اجتزاء بذكر الله تعالى ، وتعظيما للمحذوف المقدر المضاف ، وقد يقتضى
الحذف من التعظيم والتفخيم مالا يقتضيه الذكر . وشواهد ذلك من كتاب الله
كثير . منها قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله »^(٢) . وقوله « والذين
يؤذون الله »^(٣) . وقد اتفق كل من أثبت الصانع على أنه تعالى يتقدس عن التأذى
والتضرر . وأجمعوا على أن المعنى بقوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله »
أى يحاربون أولياء الله . وهكذا القول في السكينة الأخرى . ومخرج ذلك في مجازى الكلام
واضح ، إذ القائل يقول : إذا جاء السلطان ، اضمحل من سواه . وليس المراد بذلك
مجيئه بذاته إنتقالا وتحولا ، وإنما المراد إيصال أوامره . والذي يحقق ذلك قوله
تعالى « فأتى الله بنيانهم من القواعد »^(٤) ، وليس المراد بذلك إتيانه بذاته باتفاق
منا ومن الحشوية ؛ بل المراد : فأتى أمر الله بنيانهم ، ويشهد لذلك قوله تعالى
« أتاهم أمرنا ليلا أو نهاراً »^(٥) . فهذا وجه وبمثله نتكلم على قوله تعالى « هل ينظرون
إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام »^(٦) . وهكذا كانت معظم العقوبات تقدمها
ظلل من الغمام .

(١) ٢٣ : ٥

(٢) ٢٦ : ١٦

(٦) ٢١٠ : ٢

(١) ٢٢ : ٨٩

(٢) ٥٧ : ٣٣

(٥) ٢٤ : ١٠

وسلك بعض الأصحاب في قوله تعالى « هل ينظرون » مسلكاً آخر. فقال : إنما قال الرب ذلك إنكاراً على المتوقعين لذلك ، وإنما كان يستدل به أن لو كان لا يتخذ منه بسبيل الإنكار وبطريق التوبيخ ، والأصح عندنا الوجه الأول ، فإن ظاهر الآية يدل على إنذارهم بعذاب واقع بهم ، فيجب حمل الآية على الإنذار / لمجيء العذاب. ٣٩١ ورُبَّ وجه في التأويل عند أهل الفصل هو الأصح مما استروح إليه الجملة ، ويحسبونه ظاهراً . والذي يحقق ذلك أن التخويف والإنذار إنما يقع بإضلال العذاب ، وإلمامه بمستحقه ، وهذا واضح في مقصد الآية جدلاً ومجاري التوسيعات في الجسر من الكلام أوسع في مجاري الحقائق . ومن أحاط بمذهب العرب ، لم يستبعد من ذلك شيئاً .

وذكر بعض الأئمة في قوله تعالى « وجاء ربك » أنه فعل فعلا سمي به نفسه جائياً ، كما سمي نفسه بالخلق والرزق خالقاً ورازقاً . وهذا ، وإن كان يتجه ، فالطريقة الأولى أقرب مذاهب التأويل . وما يسأل عنه قوله تعالى مخبراً عن بعض عباد « يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله » (١) . ولا يتمسك بهذه الآية إلا متولج في غمرات الجهل ، أو لا يخطر لذهي تحصيل أن التفريط الذي أثبتت الآية ، يقع في جراحة مقدرة ، وقطر محدود ، وهذا مالا سبيل إلى توهمه ، ولا ينبىء به الكلام عنه أصلاً ، إذ المعنى بالتفريط مخالفة أوامر الله ، وموافقة زواجره ، والانكفاف عن امتثال أوامره ، ولا سبيل إلى توهم وقوع شيء من ذلك على قرب من المسافة . فإذا وضع سقوط الاستدلال ، فقد تكلم أهل اللغة على الآية . فقال بعضهم : المراد بقوله « في جنب الله » أى في أمر الله ، واستشهد بقول كثير :

ألا تتقين الله في جنب عاشق له كبسد جرى عليك مقطع

معناه : في أمر عاشق . وذكر بعض الأئمة أن المعنى بالجنب : المخالفة ، والجنب والمجانبة ينبىء عن البعد ، وهو المعنى بقوله : والجار الجنب ، أى البعيد سبباً ونسباً ،

الملاصق داراً . ومنه يسمى الذى تلزمه بجانب القرآن ، والمكث فى المساجد جنباً .
والجانب هو القطر الواقع نبذة من العظم . ومعنى قوله « على ما فرطت فى جنب
الله » أى فى ازدياد البعد من أوامره . وقد يقال : جنبت فلاناً عن الشيء إذ أبعدته
٣٩٢ عنه ؛ وهو المعنى فى قوله تعالى بالإنباء / عن إبراهيم عليه السلام حيث قال :
« واجنبنى وبنى » أن نعبد الأصنام (١) . ويقال : جنبه وأجنبه ، وجنبه فتنجانب ،
وتجنب واجتنب . وأحسن القول فى ذلك أن المعنى بقوله « فى جنب الله » فيما
يتصل بأمره وشرائعه التى شرعها لعباده ، وحقوقه المفترضة ، وحدوده المنقسمة
إلى ما لا يقرب كالمحرمات ، وإلى ما لا يبعد كالمقدورات ؛ فيتعين صرف الجنب
إلى حقوق الله تعالى المتصلة بأوامره وزواجره . ومن أدل الدليل على ذلك :
التفريط وذكره ، إذ التفريط إنما يقع فى الحقوق المفترضة ، والواجبات المتحتمة ،
ولا يتقرر تفريط على غير هذا الوجه . وإطلاق الجنب والمراد به الجنب ،
والاتصال بحقوق من أضيف إليه الجنب شائع ذائع ، مغن بظهوره عن الاستشهاد
عليه . إذ يقول القائل : إن فلاناً ليعيش فى جنب فلان ، ويلى فى جنبه شعثه .

ومما يقع السؤال عنه كثيراً (٢) قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (٣) .
وقد افترق الأئمة فى وجه الكلام على الآية ، فتمنع بعضهم عن تأويلها وأجراها
على تنزيلها ، ولكن مع القطع بنفى الجهات ، والمحاذيات ، والكيفية ، والكمية ،
وهذا القائل لا يستبعد أن يكون فى القرآن أسرار لا يطلع عليها الخلائق ؛ والرب
تعالى مستأثر بعلمها . وإنما يجوز هذا القائل ذلك مع الاعتراف بأن المغيب عن
الخلق من المعاني المكنونة ، المستأثر بعلمها المصونة ، لا تكون مما تمس الحاجة إليه
فى عقد أو قضية تكليف . وربما تشبث هؤلاء بقوله تعالى « فأما الذين فى قلوبهم
زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله » (٤) الآية . وقد عد أبو عمرو وكثير

(٢) فى الاصل : كثير

(١) ٣٥ : ١٤

(٤) فى الاصل : — ما تشابه منه ابتغاء

(٣) ٥ : ٢٠

من الأئمة القراء الوقف على اسم الله من العزائم ، وقدروا قوله « والراسخون في العلم » (١) ابتداءً واستباقاً .

ومما نقل عنه الإكفاف عن تأويل هذه الآية ، مالك * رضى الله عنه ، فإنه مثل عنها فقال : الاستواء معقول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ،

٣٩٣

والسؤال / عنه بدعة .

فإن سلك مالك هذه الطريقة ، وكان يعتقد تقدس القديم عن مشابهة الحوادث ، ويؤمن باستوائه على عرشه ، وينكف عن تكييفه وتأويله ، فلا يعترض على من قال ذلك بما يقطع به .

ثم نقول للتمسكين بالآية ، المدعين التمسك بالظواهر : ليس لكم المزيد على ظاهرها وتعدى مطلقها . وقد سلك معظم أهل الحجاج طريقة التأويل ، وقد قدمنا في ذلك طرقاً ، وبيننا أن الذى يحتنبه أصحاب الظواهر لإزالتها وتغييرها . ومن ينتمى إلى الحق من الأئمة ومخلصى الأمة يعترف بتقدس الرب عن الجهات والمقالات . وليس هذا مما يسع جهلة ، إذ الترخيص فى جهل ذلك يتداعى إلى جملة العقائد ، ومن أبدى فى ذلك ريباً ، فليس منا ولسنا منهم . فإذا اعترف هؤلاء بإزالة الظواهر . إذ الإستواء المطلق المضاف إلى الأجسام ظاهره ينبئ عما ينتحيه المشبهة ، ويبتغيه المجسمة ، والمعترف بزوال الظواهر مترق عن الوقفة . فإننا نعلم أن الاستواء إذا لم يكن تمكناً بالذات ، وتخصيصاً ببعض الجهات ، فلا بد أن يرجع إما إلى معنى القهر ، وإما إلى معنى علو العظمة ، وإما إلى فعل من أفعال الله عز وجل ، ولا مزيد على هذه الأقسام . وإنما كان يستتب ، لو كان يتم للمعتقد

(١) ٧ : ٣

(*) الإمام مالك (٩٣ — ١٧٩ هـ الأعلام ٦ : ١٢٨)

مالك ابن أنس بن مالك الأصبحى الحبرى ، أبو عبد الله : إمام دار الهجرة ، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة ، ولديه تنسب المالكية . مولده ووفاته فى المدينة ، كان صلياً فى دينه ، بعيداً عن الأمراء والملوك . سأله المنصور أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به ، فصنف « الموطأ » ط ، وله رسالة فى « الوعظ — ط » وكتاب فى « المسائل — خ » ، وأخباره كثيرة . (انظر الديباج ١٧ — ٣٠ ، الوفيات ١ : ٤٣٩ ، تهذيب التهذيب ١٠ : ٥٠ ، وصفة الصفوة ٢ : ٩٩ ، وحلية ٦ : ٣١٦ والافتاء ٩ — ٤٧)

تجوز إجراء الآية على ظاهرها ، وتجوز تأويلها فكان يتقرر الوقف على ذلك .
وأما الآية فالكلام في الوقف عليها من أوجه : أحدها : أن من القراء من يقف
على قوله « والراسخون في العلم » ، وتقدير قوله « يقولون » استثنافا . ولا يبعد
أن يقال « يقولون » في محل الحال للراسخين ، وكأن التقدير : والراسخون في العلم
قائلين آمنا به . ومن سلك هذه الطريقة ، لم يقف على قوله « في العلم » .

والوجه الآخر في الكلام ما ارتضاه الزجاج* حيث قال : أراد الرب تعالى
بالمشابهة في الآية المواعيد التي انطوت عن الخلق عواقبها كمواقع الحشر والنشر ،
والساعة ، وهي التي تقلب في السموات والأرض ، لا تأتي إلا بغتة ، فوبخ
الله تعالى الكفرة / المعترضين عما ظهر من الآيات الباهرة المتشبهين باستعجال ما وعدوا
به من العذاب والعقاب ، وباستكشاف موقع الساعة ومرسأها ، ومختم الدنيا
ومنتهاها ، فوبخهم الله تعالى لما صرّوا بالمشابهة ، وانحجروا عن المتبين في الآيات
الناجرة عتوا منهم وعنادا ، وتعللا في دفع الحق .

٣٩٤

وهذه الآية المطلقة فسرتها آية من كتاب الله واضحة ، مشتملة على ذكر مسائلهم
عن الساعة ، واستعجالهم العذاب وابتغائهم استئلال الناس والفتن بالتأويل . إذ
مآل الوعد والوعيد هو (١) وقوعهما . وقد سمى الرب تعالى القيامة تأويلا في قوله
« هل ينظرون إلا » تأويله ، وهذا أحسن الوجوه في الكلام على الآية .

وتكلم بعض الناس عليها من وجهين آخرين : أحدهما : أن التوبيخ إنما لحق من تتبع
المشابهة ، وأضرب عن المحكمات ، وهذا ظاهر الآية ، وهو مستنكر وفاقا .

(١) في الأصل : وهو

(*) الزجاج (٢٤١ — ٣١١ هـ) الأعلام ج ١ ص ١٣ ط ١٣٤٥ هـ .

أبو إسحاق ، إبراهيم بن السري بن سهل : عالم بالنحو واللغة . ولد ومات في بغداد .
كان في فتوته يخرط الزجاج ومال إلى النحو فعلمه المبرد . وطلب غيبه الله بن سليمان مؤدبا
لابنه ، فعلمه المبرد عل الزجاج ، فأدب له ابنه إلى أن ولي الوزارة مكلان أبيه ، فجعله القاسم
من كتابه . كانت للزجاج مناقشات مع ثعلب وغيره . من كتبه « معاني القرآن » و« خافي
الإنسان » و« شرح أبيات مكي » . انظر معجم الأدباء ١ : ٤٤ وابن النديم .

فإن رام تأويل المتشابهات ، قبل العلم بالمحركات ، ذلّ وضلّ . فإن سبيل التأويل
رد المتشابه إلى فحوى الحكم .

والوجه الآخر أن الآية إنما اشتملت على توبيخ من يبتغى الفتنة مع انتفاء
التأويل وهذا منهي عنه وفاقا . فإذا تمهدت هذه الطريقة ، وهي المرضية ، ففسد
ذكر أهل التأويل في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » (١) وجوها : فذهب
بعضهم إلى أن المراد بالاستواء الافتدار ، والقهر ، والغلبة ، وذلك سائغ في اللغة ،
شائع فيها . إذ القائل يقول : استوى الملك على الأقليم ؛ إذا احتوى على مقاليد
الملك فيه . ومنه قول القائل :

قد استوى بشر على العراق * * * من غير سيف ولادم (٢) مهراق
وقال الآخر :

ولما علونا واستوينا عليهم * * * تركناهم صرعى لنسر وكاسر

فإن قال قائل : الاستواء المحمول على الاستعلاء ينبغي عن سبق مغالبة ، وتقدم
مقاومة ومكافحة . قلنا : هذا ظن منك . فإن الاستواء ليس من ضرورته
الاستخبار عن مغالبة ، إذ لو أنبأ الاستواء عما قلموه ، لأنبأت عنه الغلبة أيضاً ،
وإنه تعالى غالب على أمره ، ويتعالى عن أن يغالب .

ثم نقول : لو أنبأ الاستواء في حكم القهر عن تقدم نقيض له ، لأنبأ استواء
الذات عن تقدم عوج يناقضه . وملزم ذلك منسل / من الدين .

٣٩٥

فإن قال قائل : فما وجه التخصيص بالعرش ؟

قلنا : يخص الله بذكره من يشاء تشریفاً وتعظيماً . وهذا كتخصيصه بعض

الأنبياء بالذكر ، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر في قوله « يوم تقوم الروح والملائكة صفاً (١) » وأمثلة ذلك لا تحصى .

ولنا أن نقول : خصص العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات في أوهاام البرية ، ونسبه بذكر الافتدار عليه على ما دونه كما نسبته بالنهي عن التأفيف عما فوقه من ضروب التعنيف . وهذا مسلك التفامير في الكلام . وهذا الذي ذكرناه وجه .

وذكر بعض الأئمة في تأويل الآية أن معنى الاستواء : القصد والإرادة ، واستواء الرب على عرشه . قصد إلى فطرته ، وخلقته ، وإبدائه ، وإرادته : تدبيره وتقديره على ما أراد . انتهى . وقد قال تعالى للذي يهيم منا بالأمر إذا أوقعه ، قد استوى على العمل . وقد سئل سفیان الثوري* عن هذه الآية في مجمع عظيم من جامع العلماء بالعراق ، فحمل الاستواء على هذا الحمل ، وامتشهد بقوله تعالى : « ثم استوى إلى السماء وهي دخان » (٢) . يعنى قصد وأراد خلقها . فلما قال ذلك ، لم يبدإ إليه فكبر من أهل المجلس . ويجوز حمل الاستواء على العلو ، والرفعة ، والجلال ، والعظمة ، لا بالمقابلة والمهامة .

وظن بعض الجبهة أن المتمسك بهذا التأويل يحمل قوله : علا ، [على] الفعل الصادر

(٢) ٤١ : ١١

(١) ٧٨ : ٣٨

* سفیان الثوري (٩٧ — ١٦١ هـ ، ٧١٦ — ٧٧٨ م) الأعـلام ١ : ٣٧٥

ط ٨١٣٤٥ .

أبو عبد الله ، سفیان بن سعيد بن مسروق الثوري ، من مضر : أمير المؤمنين في الحديث . كان سيد أهل زمانه في علوم الدين والتقوى . ولد ونشأ في الكوفة . وراوده المنصور المباسي على أن يلى الحكم فأبى ، وخرج من الكوفة وسكن مكة والمدينة ، ثم طلبه المهدي ، فتوارى وانتقل إلى البصرة فمات فيها . له من الكتب (الجامع الكبير) و (الجامع الصغير) . انظر دول الإسلام ١ : ٨٤ ، ابن النديم ١ : ٢٢٥ .

من العلو . واعترض هذا الظان^(١) فقال : لو كان كذلك لانتصب العرش ركزا ، وهذا لا^(٢) تحقيق له . فإن أحداً لم يحمل الآية على هذا المحمل من هذا الوجه ، ولكن ادعى هؤلاء أن الاستواء ، مع ما اتصل به من صلته ، محمول « على » العلو والرفعه . وقربوا القول في ذلك فقالوا : كناية على ، وإن استعملت جارّة ، فهي مقتضبة من العلو أيضاً ، وهذا ما لا ينكر . وقد يقرب النحاة الأسماء من معاني الأفعال ومن مصادرها ، وإنما يبعد الاشتقاق على الحروف وعلى لاسم في معظم موارد ، فلا يبعد تقريبه من معاني العلو ، ويحقق كونه لاسماً اتصال الخافض به . قال الشاعر :

غبت من عليه بنقض الظل بعد ما رأيت صاحب السماء استوى فترفعاً

وليس ذلك بأبعد من قول الأزهري* : إن أباك ، مشتق من أبيت ، إذا تعودت على أن أباك / ضمير عند كثير من النحاة . والضمائر أولى الأشياء بالتعلي ٣٩٦ عن الاشتقاق ومشابهة الحروف . وإنما بسطنا القول في ذلك لتوبيخ الجهلة ، هذا المتأول في حمله الآية على العلو .

وذكر شيخنا أبو الحسن أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش . وأوضح

(١) في الأصل : الظنان . (٢) في الأصل : ولا

* الأزهري (٢٨٢ — ٣٧٠ هـ — ٨٩٥ — ٩٨١ م) الأعلام ٣ : ٨٤٦

طبعة ١٩٢٧ م

محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي أبو منصور : أحد الأئمة في اللغة والأدب . مولده ووفاته في هراة بخراسان ، وعنى بالفقه ، فاشتهر به أولاً ، ثم غلب عليه التبحر في العربية ، فرحل في طلبها ، وقصد القبائل وتوسع في أخبارهم وصنف كتباً منها « التهذيب — خ » في اللغة كبير ، نشر قسم منه في مجلة العالم المشرق Le monde oriental ، وغريب الألفاظ التي استعمالها الفقهاء ، « وتفسير القرآن » .

ذلك بأن قال : ما اتصف الرب به ، وامتنع صرفه إلى صفات الذات ، تعين صرفه إلى صفات الفعل . وهذا ، وإن ذكره شيخنا ، فلم يذكره مرتضياً له ، وفيه وجه من البعد . فإن المستوى بمعنى فاعل الاستواء في غيره ، بعيد في قضية اللغة . وفيما ذكرناه من الوجوه أكمل الغنية .

ومما يسألون عنه ، قوله تعالى « أأنتم (١) من في السماء » (٢) . وهذا يقرب وجه الكلام فيما سبق . فيجوز أن يقال : معنى قوله « أأنتم من في السماء » (٣) : حكمه وأمره وسلطانه . وقد بسطنا القول في نحو ذلك . ويجوز أن يريد الله بقوله « من في السماء » ملكاً ، مسلطاً على عذاب مستوجب العذاب . وقد حمّله بعض المتأولين على جبريل ؛ فإنه الذي جعله الله جعل قرى قوم لوط عاليها سافلها ، واقتلعها من حيث أراد الله ، واحتملها على قادمة جناحه إلى أعناق السماء . وهو المعنى بقوله تعالى « ذى قوة » ، عند ذى العرش مكين (٤) ، وهو الموكل بالدمير على القرون الحالية . وفي وجوه التأويل متسع .

ومما يسأل عنه قوله تعالى « تجرى بأعيننا » (٥) . وقوله « ولتصنع على عيني » (٦) . وقد أكثر أهل التأويل في قوله « تجرى بأعيننا » . فصار صائرون إلى أن المراد به أنها تجرى ولا تعطب في فوج كالجبال ، بكل آية الله وحفظه . وقد يقول القائل : بعين منك . هذا إذا استودع شيئاً واستحفظه . وكذلك يقول : هذا برأى منك ومسمع . فهذا وجه حسن ، وإليه صغوا (٧) أهل التأويل . ولا بعد في حمل الآعين على البصر ، ولا استنكار في ورود صيغة الجمع تعظيماً ، كما قال : « نحن قسمنا » (٨) . وكما قال « وأنزلنا من السماء » (٩) ، وهو الفرد الواحد .

(١) في الأصل : أنتم

(٢) ١٦ : ٦٧

(٣) ١٦ : ٦٧

(٤) ٢٠ : ٨١

(٥) ١٧ : ٤٨

(٦) ٣٩ : ٢٠ (٧) في الأصل : — أ

(٨) ٣٢ : ٤٣

(٩) ١٨ : ٢٣

وأثبت بعض أئمتنا عيين ، صفتين ، ثابتتين سمعاً على ما ذكره في الصفات إن شاء الله . وإن نوقش هذا القائل في صيغة الجمع ، هان عليه الانفصال . إذ قد يعبر العرب بصيغة الجمع على الثانية ، وأمثلة ذلك تعدو الحصر .

وذهب بعض الناس إلى أن المعنى / بقوله « تجري بأعيننا » ؛ أى بالآعين من ٣٩٧ عبادنا ، المستغنين للنجاة من الهلكة . ويجوز أن يقال : أراد بالعين الآعين المستحشة بالماء ، فإن الأرض انفجرت عيوناً بأمر الله تعالى لما فار التنور . والوجهان الآخران ، وإن أمكن القول بهما فالذى تقدم عليهما أحسن منهما .

وأما قوله في مخاطبة موسى « ولتصنع على عيني » . فقد قال المفسرون قاطبة معناه : ولترى برأى منى وحفظ . واءعلوا أن من غفل فيمن يجب عما ذكرناه ، وسأل ، لم يسترب في تأويل مثل هذه الآية ، إذ موسى — صلوات الله عليه — تربى ونمى في الأرض ثم تزكى ، وتنبى ، وتخصص بكرامة الله تعالى واصطفاه لآيائه ، فلا يخطر لمحصل حمل ذلك على غير الوجه الذى ذكرناه .

فهذه جمل من ظواهر القرآن . ونحن الآن نذكر جملاً من ظواهر السنة ، ونحقق وجه التأويل فيها .

فما يجب الاعتناء به حديث النزول ، فإنه مما روته الأئمة في الصحاح من الأسانيد ، وهو ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة جمعة » الحديث . وروى كل ليلة ، فذكر القاضى ذلك من الآحاد ، وقد قدمنا أن أخبار الآحاد لا يجب انقضائها في القطعيات .

وذهب الأستاذ أبو إسحق إلى أن الحديث المدون في الصحاح الذى لم يعترض عليه أحد من أهل الجرح والتعديل ، وهو بما يقتضى به في القطعيات ، وليس من أصله أنه يبلغ مبلغ التواتر ، إذ لو بلغه ، لأوجب العلم الضرورى ، واسكنه مما يوجب العلم استدلالاً ونظراً . والصحيح في ذلك طريقة القاضى ، فإن الحديث — وإن رواه الأثبات ونقله بالثقات — فلم يجمع أهل السمعة على صحته ؛ على معنى

أنه منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم قطعاً . وإنما انكف أهل التعديل عن التعرض للحديث الذى نقلوه من حيث لم يظهر لهم ما يتضمن قطعاً وقدحا في النقلة . وهم مع ذلك يجوزون على رواية الخبر أن يزلسوا ويغلطوا ، ولا يوجبون لهم العصمة . وسيلهم كسبيل العدول المرضيين ، إذا شهدوا على حكومة في مفصل القضاء . ويشرع القاضى إلى إبرام القضية بشهادتهم ، فلا يتضمن ذلك قطعاً تصديقهم ، ولكنه حكم فى ذلك بما تقتضيه الظواهر ، فكذلك سبيل الإخبار . وقد ٣٩٨ تفصينا القول فى ذلك / فى الأصول ، وأوضحنا أن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد ، فإجماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته . ثم لو قبلنا والتزمنا التأويل ، فساكسه سهل المدرك ، قريب المتناول فى ذلك ، لأن النزول ليس من ضرورة معناه ومقتضاه أن ينبىء عن التحول والانتقال ، وشغل الجهات والزوال عن أمثالها ، إذ قد يطلق النزول فيما يستحيل فيه الزوال والانتقال . فيقال : نزل بالناس نازلة . ولا يراد بذلك انتقال شيء إليهم من قطر إلى قطر . والآيات المشتملة على إنزال القرآن تجري هذا الجرى ، وليس المراد بانزاله نقله من موضع إلى موضع .

هذا ما صار إليه أهل التحصيل ، ولا أكثرنا بقول الجملة الحشوية فى اعتقادهم أن الكلام ينتقل من جهة إلى جهة ، فإن أهل التحصيل على مذهبين : فمنهم من حكم بتقديم الكلام ، وهم الذين صاروا إلى أنه صفة قديمة ، قائمة بذات الرب ، يستحيل عليها الزوال والانفصال . ومن حكم بحديث الكلام ، منع انتقاله أيضاً من حيث كان عرضاً . فقد وضح أن النزول يطلق فيما يستحيل فيه الانتقال والزوال . وقد قامت الدلالة القاطعة على استحالة الانتقال على القديم . وأقرب الناس إلى التزام الكفر الصراح من جواز على الرب الانتقال . فإن من أوضح دلالات حديث الجواهر ، جواز انتقالها . فإذا حمل النزول فيما قامت الدلالة على استحالة انتقاله كالاعراض على غير انتقال ، فيجب حمل النزول فى الحديث على غير الانتقال . ثم السبيل فيه أن يقال : المعنى بالنزول ظهور أحكام الله تعالى فى السماء الدنيا ،

واستيفاضه آيات الرحمة . كما أن المعنى بنزول القرآن إلى أهل السموات والأرض
تشبثت الإلهام لهم ، وتخصيصهم بالعلم . والذي يحقق ذلك أن المقصد من الحديث ،
اختصاص بعض ساعات الليل وآناته برحمة الله ورأفته ، وتوقع إجابة الدعوات
فيه . فهذا مقصد الحديث ومساقه ، والرب سبحانه وتعالى موصوف بالاعتدال
على ذلك من غير تقدير انتقال . ولو قدر زائغ انتقالا ، فلا أثر له فيما هو مقصد
الحديث ، والملمس من مساقه .

والذي يوضح ما قلناه : اتفاق المسلمين^(١) على أن المعنى بقوله صلى الله عليه
وسلم : « إن الله تعالى يقول إذا تقرب العبد من ذراعاً ، تقربت منه / باعاً ، وإذا
أتاني يمى ، أتيتُهُ أهرولاً » ؛ محمول على غير الانتقال والزوال . وإنما المراد به
إزلاف الدرجات ، والتمسك بما فيه مرضاة الله من الطاعات . والمراد بقرب الله
إحسانه ، وتفضله ، وقبوله الطاعات من أوليائه . ولم يحمل أحد من أهل التحصيل
هذا الحديث على ظاهره . فسييل التأويل في النزول يداني ذلك ؛ بل ما قلناه في
النزول أظهر منه في المشى والهرولة ، والقرب المقيد بالذراع والباع .

وعلى قريب من ذلك ، حمل المسلمون ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم^(٢)
أنه قال لا يوطئ المؤمن المسجد إلا يتشبهت^(٣) الله به ، كما يتشبهت^(٤) أهل الغائب
بمقدمه ، فهو محمول على وقوع ذلك من العبد موقع الرضا . ومن تدبر موارد
هذه الأحاديث ، ألفاها متقاربة في المعنى ، راجعة إلى تقرب الرضا ،
ورفع الدرجات .

فهذه أوجه ظاهرة في تأويل النزول . وقال بعض أهل التأويل : المعنى بنزول
الله ؛ نزول ملائكته المقربين ، الخافين حول العرش ، وتضمن الحديث بشخصهم
من حيث ذكر اسم الله تعالى ، وحذف ذكر الملائكة . وسييل ذلك ، كما تقدم في

(١) في الأصل : المسلمون (٢) في الأصل : علم ، ومى مختصر علمه وسلم

(٣) ، (٤) في الأصل : يتشبه

قوله « إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله » (١) ، وقوله « والذين يؤذون الله ورسوله » (٢) . وهذا الوجه حسن في التأويل أيضاً .

وذكر بعض المحصلين وجهاً آخر في التأويل فقال : المراد بالنزول انبساط رحمة الله في هذا الوقت المعسوم ، وتمظيم أقدار عبيده ، وتنفيذ النعمة فيهم ، وتخصيصه لياهم بالطاعة . ولو أطلق النزول في حقوقنا ، لانبأ عن التواضع والإنسلاخ عن التكبر والاغترار . إذ قد يقول القائل إذا تواضع الملك : قد نزل إلى الدرجة الدنيا . والمراد تواضعه . وإذا ذكر ذلك في صفات الله عز وجل ؛ فلما بذلك لطفه ورأفته . وهذا واضح أيضاً ، جار في مذاهب الكلام .

ومن الأحاديث التي يُسأل عنها ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله خلق آدم على صورته » . وهذا الحديث لا يبلغ مبلغ حديث النزول في الصحة ، ولم يدون في المشاهر من الصحاح ، ثم تأويله قريب المأخذ . فن الوجوه فيه ما روى أنه عليه السلام رأى رجلاً يلطم وجه عبده ، فقال صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم على صورته » . أي على صورة المملوم . وكان صلى الله عليه وسلم يكره لطم الوجه / . ووردت منه في أحاديث ، هذا من جعلتها . ٤٠٠ فهذا وجه .

ويجوز أن يقال : الهاء في قوله في صورته ، منصرفة على آدم ، ومعناه أن الله خلق آدم على ما هو عليه من هيئته وصورته ، ولم يتقدم على تركيبه أطوار ، واختلاف خلق في أحوال . وأوضح صلى الله عليه وسلم أنه لم يخلق من أب وأم ، ولم يشتمل عليه صلب ، ولم يحتو عليه رحم .

ومن وجوه التأويل أنه أهبط من الجنة وملايكوت السماء طائفة ، وُبدلوا عن صورهم وهيئاتهم ، إلا آدم عليه السلام ، فإنه أهبط إلى الأرض على صورته .

فأراد - صلى الله عليه وسلم - أن يبين اختصاص آدم بهذه الكرامة ، وأنه روى في الأرض على ما خلقه الله عليه . وهذا قريب أيضاً . فإن روي في بعض المناكير أن الله خلق آدم على صورة الرحمن ، فهذا لم يصححه أحد من أهل الصنعة ، بل قطعوا بضعفه . وليس يتحتم علينا أن نتأول كل حديث مختلف ، كيف وقد بينا أن ما يصح في الصحاح من الأحاد لا يلزم تأويله ، إلا أن نخوض فيه مساحين ، فإنه إنما يجب تأويل ما لو كان نصاً ، لا وجب العلم .

ثم نقول : لو ثبتت (١) هذه الرواية - وعلى نقلتها العمدة - فليس يضيق فيها مسلك التأويل . وللقائل أن يقول : وجه إضافة الصورة إلى الله الشريف والتخصيص بالذكر ، وقد قدمنا أن الإضافة منقسمة : فمنها إضافة الملك ، ومنها إضافة الشريف . والذي نحن فيه - إن صح منها ، وكان في معلوم الله ، ومكنون غيبه - صورة معظمة عنده وبنية مكرمة لديه ، وعن ذلك أنبأ قوله « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » (٢) . وعليه حمل بعض المفسرين قوله تعالى « ولقد كرمنا بني آدم » (٣) وهذا نحو إضافة الروح إلى الله عز وجل في قوله « فننفخنا فيها » (٤) من روحنا (٥) . وقد اتفق أهل القبلة على أن وجه الإضافة في قوله « من روحنا » ما ذكرناه .

ويتهجه وجه آخر في التأويل ذكره بعض الأئمة ، وذلك أنه قال : الصورة تطلق والمراد بها الصفة . ومنه قول القائل إذا استبصر واستوصف : اذكر لي صورة الحال ، والمراد صفتها . وظهر ذلك يغنى عن الاستشهاد فيه . فعنى الحديث إذاً أن الله تعالى خصصه آدم بعلم لم يثبتها لأحد قبله من خلقه ، فكأنه من حيث ٤٠١ خصصه بعلم ، لا يساهم فيه خلقه على صفته إسماعياً واطلاقاً . والرب تعالى يتقدس عن مشابهة خلقه ، وهذا قريب إذا ألطف فيه القول .

(٢) ٤ : ٩٥

(٤) في الأصل : فيه

(١) في الأصل : ثبت

(٣) ٧٠ : ١٧

(٥) ٩١ : ٢١

وما يتقدر السؤال عنه ما روى في المعراج عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال :
« وضع كفه بين كتفي ، فوجدت بردها في كبدي » وهذا الحديث - إن صح - ، فتأويله
قريب . إذ الكف يطلق ويراد به الاحتواء على الشيء مُلْكًا وملكًا . ومنه قول القائل :
هوّن عليك ، فإن الأمور بكف الإله مقاديرها ، فليس بآتيك منهيها ، ولا قاصر
عنك مأمورها . وهذا شاهد على أن المراد بالكف الاحتواء على التقدير والتدبير ،
وبسط الرزق وقبضه ، وهذا غير مستنكر .

فإن قيل : فما وجهه في الحديث الذي سئل عنه وما فائدة تخصيصه بوقت ومكان ،
والرب تعالى محتو على الخلائق مُلْكًا وملكًا ؟

قلنا : أراد صلى الله عليه وسلم بوضع الكف لإحداق ألطاف الله به . وعليه
يدل قوله : فوجدت بردها ، أي روحها . والعرب تكنى عن كل روح بالبرد ، وتقول
ابترد فلان إذا استراح . وسمى النوم برداً لما كان مسكناً وروحاً . ويقال : يدفلان
على فلان ، أو كفه بين كتفيه . والمراد بذلك إشفاقه عليه ومحبته وتعطفه ، وهو
صفات الله رحمته ولطفه .

وما يقع السؤال عنه ما يروى في بعض الأحاديث أن الجبار يضع قدمه في
النار ، فتنزوى النار وتقول قط قط . وفي ذلك وجهان أشار إليهما الأستاذ أبو بكر :
أحدهما : أن المراد بالجبار ، المتجبر العاقى على الله ، المتولى بركنه . فإذا استوفت
النار الجبار ، واشتملت على مستوجب العذاب ، فتفعم عند ذلك وتقول قط قط ،
وهو المعنى بقوله تعالى « يوم نقول لجهنم هل امتلأت ، وتقول هل من مزيد » (١) .
معناه : لم يبق في مزيد ومتسع . وقد وصف الله تعالى مستوجب العذاب بالاستكبار
والعتو والجبروت في آي من كتابه ، فكل راع عات على الله ، جبار . من قولهم :
نخلة جبارة ، إذا فاتت الأيدي . وناقاة جبارة ، إذا كانت شاططة ، وكل مرتفع
عن ربة التكليف جبار . وقد قال صلى الله عليه وسلم : إن أهل النار كل جظ
جعظ . وفي بعض الروايات جـَـوَاط جعظوى . والجـَـوَاط : الجـَـوَاح المنوع .
وقيل : هو القصير ، البطين ، السمين . وقيل : هو المتكبر ، المتسخط على الطعام .

فإن قال قائل : فما وجه تخصيص القدم بالذكر ؟

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : أن نعبر بالقدم عن الجميع ، وذلك غير مستنكر .
كما نعبر باليمين عن الجملة . فيقال : ملكت يمينه ، والمراد به ملكه .

والوجه الآخر : وهو الذي تشهد له بعض الأحاديث ، وذلك أنه روى أن
النار تهسك يوم القيامة حتى تلبس ، كأنها متن^(١) إهالة ، حتى إذا استوت
عليها أقدام الخلائق ، تمشت إلى أهلها ، ولهي أعرف بهم من الوالدة بولدها .
فيجوز أن نقول : النار منتقمة ، متشفية من أعداء الله قط قط كالبالغ
كسبه مراده .

فإن قيل : ما وجه توحيد الجبار ذكراً ؟

قلنا : يجوز أن يحمل على جنس الجبارة ؛ كما يحمل قوله تعالى « إن الإنسان
لفي خسر^(٢) » على الناس . ومنه قول الحجاج* في خطبته : يا أيها الرجل ، وكأكم
ذلك الرجل . ولا يبعد أن يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً معيناً من

(١) وجه الأستاذ عمار الطالبى الأستاذ المساعد بكلية الآداب بجامعة الجزائر أنظارنا
إلى أنه قد ورد في مأثور الاخبار : « أن أقدام الخلائق البر منهم والعاجر تستقر على متن
جهم كأنها إهالة جامدة ، فإذا وافت الأقدام عليها ، ازدردت النار أهلها ، ولهي أعرف
بهم من الوالدة بولدها » . انظر الارشاد لإمام الحرمين القاهرة ١٩٥٠ ص ١٦٣ . وانظر
فيما يتعلق بالقدم الاسماء والصفات للبيهقي ١٤٨-١٦٣ ، التوحيد لابن خزيمة ٦٦ ، تأويل
مشكل الحديث لابن فورك ١٧٣ .

(٢) ٢ : ١٠٣

* الحجاج الثقفي (٤٥-٩٥-٦٦٥-٧١٤ م) الأعلام ج ١ ص ٢١٢

أبو محمد ، الحجاج بن يوسف بن الحكم الثقفي : قائد ، داهية ، سفاك ، خطيب : ولد
وأنشأ في الطائف (بالحجاج) وانتقل إلى الشام ٠٠٠ ولاء عبد الملك مكة والمدينة والطائف
عشرين سنة . ثم أضاف إليهما العراق والثورة قائمة فيه ، فانصرف إلى بغداد ، فقمع الثورة ،
وثبتت له الإمارة . قال عبد بن شاذب : ما روى مثل الحجاج لمن أطاعه ولا مثله لمن
عصاه . مات بواسط ، وأجرى على قبره الماء فاندريس . (انظر معجم البلدان ٨ : ٣٨٢ ووفيات
الاعيان ، وتهذيب التهذيب ٢ : ٢١٠)

الجبابرة ، به تتم عدة أهل النار . وعلى قريب من ذلك يحمل ما روى في بعض الأحاديث : أن يصير جلد الكافر في النار أربعين^(١) ذراعاً بذراع الجبار . قال أهل التحصيل : بذراع الملك ، وهو ذراع معلوم ، معهود في المساحة . وقد حمل بعض أهل التأويل القسَم على وجه آخر . فقال : لعل القسَم اسم لبعض الأهم الذين استوجبوا النار في علم الله ، وبهم يتم ملأ جهنم ، وهذا ممكن غير بعيد ، وقد حمّله بعض الناس على مالك خازن النار . إذ روى في الحديث لسطواته على النار ، وأنه قد يغضب عليها فتندك^(٢) ، ويأكل بعضها بعضاً من خيفته . فلا يبعد حمل الحديث عليه . وكل ذلك أولى من أن يظن الظان أن القدم جارية تعالى الله عنها ، وهي تقدم وتؤخر ، وتحيط بها أكتاف جهنم وأطرافها ، ومن اعتقد ذلك ، فقد باح بالكفر الصراح .

٤٠٣ وما يقع السؤال عنه ما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن قلوب الملوك بين إصبعين من أصابع الرحمن » . والكلام على هذا الحديث [من] أوجه : منها أن يحمل الإصبع على الأثر ، وهو من محض اللغة . إذ العرب تقول : إن فلاناً إصبعاً حسنة في هذا الأمر ؛ يعنون أثراً . والأحسن في التأويل أن يقال : إن المعنى بالحديث ؛ أن القلوب بحكم الله وقدرته ، يقلبها كيف يشاء . كما قال تعالى « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم »^(٣) . وكما يعبر باليسد عن الاحتواء والافتداز ، فكذلك يعبر بالإصبع عنه . إذ يقول القائل : ههنا مما أتيت عليه براجمي ، واحتوت عليه أصابعي . والمراد بذلك التملك والتسكن من التصرف . وهذا من الأحاديث المؤولة لإجماعاً . إذ ما صار أحد من المشبهة إلى إثبات أصابع لله تعالى متولجة في الصدور ، مجاورة للقلوب مجاورة الأجسام ، فلا بد من تأويل ذلك . ولعلنا نعود إلى هذا الحديث عند كلامنا في الصفات في اليمين في كتاب « الصفات » إن شاء الله . فهذه جمل من الظواهر ذكرنا وجوه التأويل فيها . ومن حكمها ،

(٢) في الأصل : فتندك

(١) في الأصل : أربعون

(٣) ١١٠ : ٦

وأحاط علماً بها ، توصل بها إلى أمثالها . ورأينا أن نضرب عن بسط القول في تأويل المناكير مثل ما يروى « ضحك الجبار حتى بدت نواجذه » ، وهذا لا يكاد يصح . ومن وجد متسعاً في الكلام ، لم يعجزه تأويله . فإن الضحك لا يتخصص بالتبسم والقهقهة (١) ؛ بل قد يطلق على غيره من المعاني . فيقال : ضحكت الرياض إذا تفتحت أنوارها ، وبدت أزاهيرها . ومن رأى تباشير نجاح في أمر ، حسن منه أن يقال : بهج إلى النجاح ، وضحك في وجهي . والنواجذ قد تطلق ، والمراد بها غير الأسنان ، فكل ما ظهر وانكشف عن كنه ما يتوقع فيه ، فقد يستعار فيه ظهور النواجذ . ومنه قول القائل :

قوم إذا السرور أبدى ناجذته لهم طاروا إليه زرافات ووجدانا

فإن قال قائل : فما بال إطلاق الخلق إلى الإشارة نحو السماء بالدعوات ؟ وربما عضدوا مؤالهم ذلك بالحديث المشهور في السوداء التي سأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أين الله ؟ فأشارت إلى السماء . ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها ؛ بل قررها / وتقريره صلى الله عليه وسلم نازل منزلة ٤٠٤ صريح لفظه .

الجواب عن ذلك أن نقول : أما إشارة الداعين في دعواهم ، فلا مستروح فيه . فإننا لا نمنع أن يكون العرش وجهته قبلة للدعوات ، وجهة مثبتة لها شرعاً ، وهذا كما أن البيت المحرم قبلة للطواف . ثم لم يدل استقبال جهة البيت في أصل العبادات بعد الإيمان على تثبت المعبود بجهة استقبال المصلين ، وكذلك السجود يتخصص بجهة مخصوصة مع الاتفاق على استحالة كون القديم مختصاً بجهة السجود ، وإنما ذلك بجهة لأن الشرع ورد بتخصيص بعض العبادات ببعض الأماكن ، كتخصيص الاعتكاف بالمساجد ، وتخصيص المناسك في الحج والعمرة ببقاع

متعينة . وكما خصص الشرع بعض العبادات ببعض الأماكن ، فكذلك خصص بعضها باستقبال بعض الجهات .

ثم نقول : هذا لو ساعدناكم على الإطباق على الإشارة ؛ وليس الأمر كما تظنون . فإن المعول فيما يدعى من الخلاف والإجماع على قول العلماء ، وهم أهل الحل والعقد ولا يستمر للسائل ادعاء إجماعهم فعلاً ولا قولاً ، إنما يتشبهت السائل بعبادات لو بحثنا عنها (١) ، لاستندت إلى العوام ، فكيف وقد روى في صحيح الأحاديث أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أعرابياً ، رافعاً يديه نحو السماء ، مبالغاً في رفعهما فزجره عن ذلك . وكان صلى الله عليه وسلم يرفع يديه في الدعاء حيال صدره كما استطاع المسكين . هكذا قاله ابن عباس* ، ووائل بن حجر* ، وابن مسعود*

(١) في الأصل : عليها .

* ابن عباس (٨٣ — ٦٨ هـ ، ٦١٩ — ٦٨٧ م) .

عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي : حبر الأمة ، الصحابي الجليل . ولد بمكة ونشأ في بدء عصر النبوة ، فلزم رسول الله صلى الله عليه وسلم وروى عنه الأحاديث الصحيحة . وكف بصره في آخر عمره ، فسكن الطائف وتوفي بها . له في الصحيحين ١٦٦٠ حديثاً . قال عنه ابن مسعود : نعم ترجان القرآن بن عباس . وقال عمرو بن دينار ما رأيت مجلساً كان أجمع لسكل خير من مجلس بن عباس . (الأعلام — الزركلي ج ٢ ص ٥٦٢ سنة ١٩٢٧) .

* وائل بن حجر (... — نحو ٥٠ هـ ... — نحو ٦٧٠ م) الأعلام ٩ : ١١٧

وائل بن حجر الحضرمي القحطاني ، أبو هنيذة : من أقبال حضرموت ، وكان أبوه من ملوكهم . وفي حديث نبوي يرويه المؤرخون : هو بقية أبناء الملوك . وفد على النبي (ص) فرحب به ، وبسط له رداءه فأجلسه معه عليه ؛ وقال اللهم بارك في وائل وولده ، بشارك في الفتوح . ونزل السكوفة واستقر بها . وكان له عقب بها . روى عن النبي (ص) أحاديث (انظر أسد الغابة ٥ : ٨١ . البداية والنهاية ٥ : ٧٩) .

* ابن مسعود (... — ٢٢ هـ ، ... — ٦٥٣ م) الأعلام ٢ : ٢٨٠ =

رضي الله عنهم وغيرهم من نقلة صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فقد بطل ما قالوه من كل وجه .

وأما حديث السوداء وقول الرسول لها ، وإشارتها نحو السماء ، فسييل الكلام عليه أن نقول : إنما سألها رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حسبها من عبدة الأوثان ، وقدرها مشركة بالله تعالى . وكان الذي حملها إلى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن أجزاءها في الكفارة إذا عتقت ، فامتحنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستبين أنها من عبدة اللات والعزى ، أم هي من عبدة الرحمن . ثم لم يصدر منها إلا إشارة . ولقد كانت خرساء ، والإشارات / لا ظواهر لها ، ٤٠٥ وإنما الظواهر الألفاظ . ولو قربت الإشارات إلى الألفاظ ، لشابهت محملاتها ، إذ الإشارة تردد بين وجوه من الاحتمالات ، كاللفظة المبهمة ، المشتركة بين وجوه من المعاني .

ثم نقول: لو قلتم إنها عنت بإشارتها : لإثبات الجهة لله ، فبم (١) تنكرون على من يزعم أنها أرادت بإشارتها أن إلهي من دبر السماء ورفعها بغير عمد ؟

فإن قيل : فلم خصصت السماء والعالم بأسره مدبر بتدبير الله ؟

قلنا : لو خصص بعض الشاطقين استدلاله على الإله ببعض المخلوقات ، لما كان

(١) في الاصل : وبم

==عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي ، أبو عبد الرحمن : صحابي . من أكابرهم فضلا وعقلا ، وقرباً من رسول الله (ص) وهو من أهل مكة ، ومن السابقين إلى الإسلام وأول من جهر بقراءة القرآن بمكة . وكان خادماً رسول الله الأمين ، وصاحب سره ، ورفيقه في حله وترحاله وغزواته ، يدخل عليه كل وقت وول بعد وفاة النبي (ص) بيت مال الكوفة . ثم قدم المدينة في خلافة عثمان ، فتوفي فيها عن نحو ستين عاماً .

(انظر البدء والتاريخ ٥ : ٩٨ ، صفوة الصفوة ١ : ١٥٤) .

عليه معترض . كيف وقد اشتمل حجاج القرآن في بعض الآي على تخصيص بعض المخلوقات بالذكر ، فلا معترض إذأ في مثل ذلك . على أنها ربما عايت أن عبدة الأصنام يسندون تدبير الأرض إلى الأصنام ، وليس فيهم من يعترف بإله السماء . فَعَسَتْ^١ بأشارتها ما لا يتوهم به تدبير الأصنام لتوضيح أنها ليست من عبدها .

فإن قال قائل : فما وجه كلامكم في قوله صلى الله عليه وسلم لها : أين الله ؟

قلنا : في ذلك وجهان : أحدهما : أنه صلى الله عليه وسلم كلمها على ما قدرها عليه ، وحسبها معتقدة له ، كما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأم جميل : كم تعبدين من إله ؟ قالت خمسة . وإنما يسأل عما يتوقع تعدده . ولا يجوز حمل [كلام] رسول صلى الله عليه وسلم على توقع العدد ، فكذلك لا يحمل سؤاله على توقع المكان . ولكن سلك بمثل هذا الكلام مسلك الاستنطاق بالحق والاستكشاف عن المعتقد . وهذا نحو قوله تعالى « أين شركائي^(١) » ، فليس المراد به تثبيت الشركاء ، ولكن المراد به استنطاق المشركين بما يخزيهم ويفضحهم على الملأ الأعظم .

على أنا نقول : لا بعد [في] إطلاق أين ، من غير قصد التعرض للمكان اتساعا في الكلام وتجاوزا . إذ قد يقول القائل : أين هذا الحديث من هذا الحديث . وليس القصد منه تباعدهما بمكانين ، وأمثلة ذلك تكثر . فكأنه صلى الله عليه وسلم قال : أين موقع معرفة الله منك ؟ والدليل عليه ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قيل له : أين الله ؟ فقال : ليس لمن أين^١ أين . وقد يروى ذلك مرفوعا عن علي رضي
٤٠٦ / فظهر منقوط استدلالهم .

فإن قيل . فما وجه العروج بمحمد صلى الله عليه وسلم لو لم يكن في عروجه أمارته ؟

قلنا : هذا مبلغ منكم إلى الكفر بظن ، وتخمين ، وحس . فإن ما يجوز القرب منه بالذات ، فهو متحد ومتماهي الأقدار ، ولا يجترىء على اعتقاد ذلك بالظنون والتجويات (١) إلا منكم في الجهل .

فنقول : لم زعمتم أن فائدة العروج به ما قلتم ؟ ومن أطلعكم على مراد الله ومعلومه ؟

ثم لو جاز ذلك ، جاز لإثبات الإله في جهة الطور من حيث أثر موسى بقصده ، وأمره ليسمع كلامه . ثم لم يدل ذلك على كون القديم في جهة الطور .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أنه عرج به ليرى ملكوت السموات ، ومواقع الملائكة وعباداتهم ، وما خصصوا به من ضروب الكرامات ، وليرى الجنة والنار ، والأفق الأعلى ، والروحانيين ، وعباد الله الصالحين ، والعرش وحملته إلى غير ذلك مما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فلم قطعتم بمحمل العروج على مقصودكم ، والأفعال لا ظواهر لها ؛ بل هي مترددة كما قدرناه في الإشارة ؟

فإن سألوا عن قوله ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، (٢) .

قلنا : ليس في هذه الآية تصريح بذكر الإله ، وإضافة القرب إليه ، فلم ادعيت أنه سبحانه وتعالى هو المعنى بمضمون الآية ؟ ولم وصفتم ربكم بالحد والمقدار بتوهم منكم وظن ؟ ثم نقول : لعله صلى الله عليه وسلم قرب من درجة لم يبلغها إلا أرفع الخلائق وأعلاهم شأنًا . ثم نقول : الدنو يحمل على القرب والطاعة ، وذكر « قاب قوسين » تأكيداً له . وهو كما حمل قوله : إذا تقرب العبد إلى ذراعاً ،

تقربت منه بأعاً ، على قرب الطاعة والرأفة ، فكذلك القول في هذه الآية . وقد يقول القائل عند ذكره قرب منزلة بعض الأصحاب اليك : إن فلانا مع الملك في قيص واحد . وليس المراد تحقيق هذه الصورة ؛ بل الغرض إيضاح قرب منزلته ، وقد تتناوء هما الذات ، ويتقاصى بينهما القرار . وهذا كما روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « يقول الله تعالى لا يزال العبد يتقرب إلى (١) بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته ، صرت له سمعاً ، وبصرآ ، ويدآ ، ومؤيدآ ، فبى يسمع ، وبى يُبصر . والمراد بذلك لإثبات الزلفة والقربة / واقتراف العبد من ملاحظة الأغيار ، وتجريده للاعتصام بذى الجلال . ولا يقف محصل على ما قدمناه ، إلا تهون عليه مدارك التأويلات في كل ما يسأل عنه . ولكن بما ينبغي أن يلزم اللبيب نفسه أن لا يبدل إلى تأويل كل ما يسأل عنه ؛ حتى تثبت عنده صحته . فإن الابتدار إلى التأويلات ، اعتراف بتصحيح الحديث ، وليس يحسن في أدب الشرع الاعتراف بما يجوز أن يكون من المناكير ، والأحاديث المختلفة المدموسة إلى الجهلة من الزائغين . فإذا ثبت عندك حديث بما تثبت به أخبار الآحاد ، كنت بالخيار في تأويله . فقد اشتمل ما قدمناه على إيضاح الأدلة في تقدس الرب سبحانه وتعالى عن أحكام الجواهر وخصائصها . ولم يبق مما يتعلق به إلا إيضاح الرد على النصارى . وقد جمع القاضى رضى الله عنه في الرد عليهم قولاً واسعاً (٢) في كتاب « التمهيد » وأحال استقصاء القول عليهم في « النقض الكبير » و « الهداية » على « التمهيد » . ونحن الآن نذكر ما ذكره ، ونزيد على بسط في المعنى ، ولم يجاز في اللفظ إن شاء الله .

القول في الرد على النصارى

اعلموا أحسن الله إرشادكم أن وجوه الكلام على هؤلاء تحصرها أبواب : منها باب في الجوهر ومعناه ، وباب في الأقسام ؛ وذكر مرادهم بها وإيضاح الرد

(١) في الأصل : إليه

(٢) في الأصل : أسما

عليهم فيها ، ومنها . ا باب في ذكر مذاهبهم في الاتحاد ؛ وذكر تذرع اللاهوت بالناسوت ، ومنها باب في إيضاح الرد عليهم في إثبات آلهة ، ومنها باب يجمع مسائل مفترقة ، متشعبة عما قدمناه من الأصول والقوانين .

القول في ذكر مذاهبهم في تسمية الله جوهرًا

قد قدمنا في صدر الكتاب بما ارتضاه المحققون في حسد الجوهر وحقيقته ، وذكرنا في ذلك قولاً مقنعاً . وإنما غرضنا الآن تحقيق الرد على النصارى . فأول ما نفتتحهم به أن نقول : للجوهر أحكام : منها تحيزه ، ومنها حمله للأعراض ، ومنها اتصافه بالتعدد والحدود والأقطار ، ومنها جواز مماسه لأمثاله وتآلفه معها ، ومنها جواز عدمه وتحقيق حدثه . وهذان الأخيران ، وإن لم يكونا من خواص / الجوهر ، فهما من أحكامه التي يجب تقديس الرب عنها . فإذا ثبتت هذه ٤٠٨ الأحكام ، قلنا للنصارى بعدها : أثبتون هذه الأحكام للقديم ، أم تثبتون بعضها ؟ فإن أثبتوها أو بعضها ، أقننا واضح الأدلة في الرد عليهم . وقد تقدمت هذه الأصول ، ووضحت فيها المقاصد والقواطع من الأدلة ، وليس من مذهب النصارى تحيز القديم وتخصيصه بالجهات ، وليس من أصلهم تجويز قبوله للحوادث ، فلا ينازعون أهل الحق في حكم من الأحكام المقدمة ؛ بل يوافقون على تقديس القديم عن جميعها . وإنما الذي نجرهم إليه من أحكام الجواهر ، وإن كانوا لا يلتزمون ، لإثباتهم حلول القديم في الناسوت على تفصيل نذكره في باب مفرد بعد ذلك إن شاء الله . فإذا ثبت تنزه القديم وتقديسه عن خصائص الجواهر ، وسهات الحدث لم يبق إلا التناقش في إثبات لاسم ونفيه قولاً وإطلاقاً .

فنقول لهم : لم سميتم ربكم جوهرًا ؟ أقلتم ذلك متحكمين عن غير دليل ، أم أسندتموه إلى دليل ؟ فإن زعموا أنهم قالوه بغير دليل ، ففسد اعترفوا بأنه لا عصمة معهم ، ولا حجة تعضدهم ، وهذا ما لا يرتضيه صاحب مذهب لنفسه . ولو يسوغ ذلك في المذاهب ، لانتسح الخرق ، واستوى الحق والمبطل . وأقرب

ما يلزم على ذلك تجويز تلقيب الله تعالى بما له اشتقاق من الألقاب وبما لا اشتقاق له ، وهذا (١) بما لم يصر إليه أحد من مشيقي الصانع . وإن زعموا أنهم قالوا ما قالوه عن دليل ، قسمت عليهم مدارك الأدلة ، وهي تنحصر في قضية عقل ، أو نص كتاب من رسول ، أو إجماع الأئمة عند مثبتيه . هذه هي القواطع من الأدلة .

فإن ادعوا أنهم أثبتوا ما قاله عقلا ، كان ذلك خروجاً منهم عن التحقيق ، فإن العقول لا تدل على إثبات اللغات ، وتشيت الأسماء وتخصيصها بالمسميات ، وأنها تثبت تواضعاً وإصطلاحاً أو توقيفاً ، ولا يتوصل إليها بقضية عقلية . ووضوح ذلك يغني عن الإغراق فيه .

ولا سبيل لهم إلى الاستدلال بكتاب ، إذ ليس في كتابهم إثبات هذا الاسم لله ، فكيف وكتابهم ليس بلغة العرب ! ولم يدع أحد من النصارى اشتغال الإنجيل على ذلك . والإجماع عندهم / ليس بحجة مقطوع بها ، فلم يبق لهم متعلق . ٤٠٩

فإن قالوا : قد وجدنا في أدياننا ما إذا ترجم بلغة العرب ، كانت الترجمة جوهرأ .

قلنا : لا تبهموا قولكم ، وأوضحوا لنا مذهبكم وأصلكم المقتضى عندهم هذه الترجمة ، فيها يتبين زللهم في الترجمة أو سدادكم .

فإن قالوا : الثابت في ديننا ، المقتضى لهذه الترجمة ، أن القديم قائم بنفسه ، كما أن الجوهر قائم بنفسه ، فافتضى ذلك له الاتصاف بكونه جوهرأ .

قلنا : هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه : منها أنه لم يثبت في لغة العرب التعبير عن القائم بالنفس ؛ بالجوهر . ولو عرض ذلك على العرب وأهل اللسان ،

لأبوه ، ولم يعترفوا به . فهذا إذاً خروج عن اللغة من غير إذن وارد في الشرع .

ثم نقول : لأهل الحق وجوه من الكلام في معنى القائم بالنفس . فصار صائرون إلى أن القائم بالنفس هو الموجود ، المستغنى عن محل يقوم به ، فعلى ذلك يتحقق القيام بالنفس للجواهر الحادثة ، ولكن لم يكن الجوهر جوهرًا لقيامه بنفسه ، كما لم يكن جوهرًا لوجوده . وإن كان الوجود لازماً له ، فكذلك القيام بالنفس ، وإن لزم الجواهر ؛ فليس هو المقتضى لكونها جواهر ، كما ليس الوجود مع لزومه مقتضياً ذلك . وعلى النصارى — لعنهم الله — أن يدلوا على أن الجوهر إنما كان جوهرًا لقيامه بنفسه ، وهذا ما لا يحدون إليه سبيلاً .

فإن قالوا : لم نجد وصفاً يقتضى للجوهر كونه جوهرًا إلا القيام بالنفس . قلنا : لا معنى الرجوع إلى عدم العلم في نفيه للعلم ، ومحصول قولكم إلى ذلك يرجع ، فكأنكم قلتم : من حيث لم يعلم إلا ذلك ، وجب أن يعلم لا شيء سواه . وهذا تشبث بجهل في انتفاء علم .

على أنا نقول : بم تنكرون على من يزعم أن كون الجوهر جوهرًا ليس مما يقتضيه وصفاً ، ويعمل بصفة ؟ فيبينوا أولاً كونه معللاً ، ثم ارجعوا بعد ذلك إلى تعيين العلة .

ثم نقول : بم تنكرون على من يزعم أن الجوهر إنما كان جوهرًا لتحيزه ، أو قبوله للأعراض ، أو نحو ذلك . فلا يحدون إلى الفصل سبيلاً . فهذه طريقة / ٤١٠
واحدة في ذكر القائم بالنفس ومعناه .

وذهب بعض أهل الحق إلى أن القائم بالنفس هو الغنى المطلقة ، وهو الذى ارتضاه الأستاذ أبو اسحاق ، فلا قائم بالنفس عنده إلا الله ، فإنه الذى اتصف بالغنى على الحقيقة ، وتعالى وتقدس عن الافتقار من كل وجه ، وليس كذلك

الجوهر الحادث . فإن أصل وجوده افتقر إلى القدرة ، واستمرار وجوده يفتقر إلى تجديد البقاء ، فليس تتحقق له صفة القيام بالنفس .

وهذه الطريقة أقرب إلى مأخذ اللغة من الأولى ، فإن العرب إنما تعبر بالقائم بالنفس عن من تقدر فيه استقلال وعدم افتقار . وقد عبر بعض الأئمة عن القائم بالنفس ، فقال : هو الفعال لما يشاء من غير معين . وهذا مذهب العرب ، فإنهم يقولون لمن يقدرونه مستبداً بنفسه ، غير محتاج إلى استئصار واستظهار بالأغيار ، وهو قائم بنفسه ، فلا قائم إذا بالنفس إلا الله . فإذا منعناهم من وصف القيام بالنفس شاهداً ، لم يتأت لهم ترتيب صفة الجوهر على القيام بالنفس شاهداً ، ليرتبوا عليه ارتباط الوصفين غائباً .

فإن قالوا : أنتم ، وإن منعم ما ذكرتموه لفظاً ، فالذي عينناه من حيث المعنى ، غير منكر .

قلنا : لسنا نخالفكم الآن في معنى ، وإنما نناقشكم في عبارة . فإذا صدقناكم عنها ، وأوضحنا تحكمكم على اللغة فيها ، فقد استتب معتمدنا . وقد ذكر شيخنا أبو الحسن في بعض « أماليه » أنه لا معنى للقائم بالنفس شاهداً ولا غائباً . ولا يدل على إثبات ذلك عقل ولا سمع ، ولا معقول على ما يتجاوز به المتحضرين في محاوراتهم . فلم يشع في العرب العاربة القيام بالنفس . ولورد إلى التحقيق لزم أن يكون قائماً بقيام ، فقد بنوا أصلهم على ما لا أصل له .

ثم نقول : لو سلم لكم كل ما ادعيتموه ، فلم تحكمت في التسمية مع صحة المعنى ؟ ولم جوزتم ذلك ؟ فهلا جوزتم تسمية الله تعالى منحيماً من حيث كان جواداً ، وتسميته فقيهاً من حيث كان عالماً ؟ فقد انسدت عليكم مسالك الكلام من كل وجه .
 ٤١١ ثم تلهون / أن تسموا الرب تعالى جسماً مع الخروج عن قضية اللغة . فإن قالوا : إنما عينناه جوهر من حيث وجدنا أصل الشيء اللسان يعبرون عن أصل الشيء بالجوهر ، ويسمون

نسب^(١) الرجل جوهره ، ويعبرون عن جودة أصل الثوب بالجواهر فيقولون: هذا ثوب له جوهر ، يعنون له أصل. والقديم سبحانه وتعالى موصوف بالآقائيم ، أصل لها ، فكان جوهرأ لذلك .

قلنا : لا نسلم لكم أن الجوهر يعبر به عن الأصل ، بل يعبر به عن خطر الشيء ونفاسته ، أو عن ذاته . ومنه يسمى أثر السيف وفريده جوهرأ ، من حيث كانت نفاسة النصل فيه . ومن ذلك سموا بعض الأحجار النفيسة جواهر . ثم نقول : لو صح ما قلتموه ، وجب أن تسموا القديم أصلا . وهذا ما تأبونه ولا تجوزونه . ثم نقول : الآقائيم عندكم في حكم الخواص ، وليست أوصافا زائدة على الذات . فلولم تسميته جواهرأ من حيث كان موصوفا بالآقائيم منعوتا بالخواص ، وجب تسمية العرض جوهرأ ، إذ لكل عرض خصائص وصفات نفسية . إذ العلم يتصف بكونه عرضا علما ، فليكن أصلا لصفات نفسه ، حتى إذا كان أصلا لها ، كان جوهرأ . وهذا ما لا محيص لهم منه .

القول في الآقائيم وذكر مذاهبهم فيها

مع استقصاء وجوه الرد فيها

اعلموا أيديكم الله أن النصارى مع اختلاف مللهم ونحلهم يجمعون على التشليث ، ومتفقون على صرف التشليث إلى الآقائيم . ونحن الآن نوضح مذهبهم في الآقائيم .

فن أصلهم أن الجوهر له ثلاثة أقائيم : الوجود والحياة والعلم . ثم الحياة والعلم عندهم ليسا بوصفين زائدين على الموصوف على خلاف مذاهب أهل الحق في إثبات الصفات ، بل من أصلهم أن الحياة والعلم صفتان نفسيتان للجوهر . ولو مثلت مذاهبهم بمثال لقيط : الآقائيم عندهم في حكم الأحوال النفسية عند مشبق الأحوال . ومنوضح في كتاب « الصفات » أن مذهب أبي هاشم في الحياة والعلم ،

(١) في الأصل : نسب

نصر مذهب النصارى . فإنه يصرف كون القديم عالما إلى حال ، ويخالف أصحابه حيث صرفوا ذلك إلى نفسه .

٤١٢ ثم نقول : المقتضى الأحوال حال واحدة تقتضى للذات / سائر الأحوال ، وهى أخص أوصاف القديم . وخالف فى ذلك أباه . فإن الجبائى زعم أن أخص أوصاف القديم قدمه ، وأبو هاشم يابى ذلك .

ثم قالت النصارى فى وجود الجوهر ، أفنوم له . وهذا يخالف مذاهب مشبقة الأحوال من أهل الحق . فانا إذا قلنا بالحال ، لم نجعل الوجود حالا ، بل وجود الشيء نفسه . والمعتزلة فى ذلك اضطراب تذكره فى كتاب « العلل » إن شاء الله تعالى .

وما يرشدك إلى ما قلناه من أن الأقاليم عندهم ليست فى تقدير المعانى الموجودة ، لأن عندهم الوجود منها . ولا يستريب عاقل فى أن وجود الموجود ليس بصفة موجودة زائدة على الموجود . إذ أقل ما يلزم من ذلك أن يكون الموجود وجوداً (١) ثم يتسلسل إلى غير نهاية .

ثم النصارى ربما يعبرون عن الأقاليم بالأب والابن والروح ، ويعنون بالأب الوجود ، وبالإبن المسيح الذى تدرع به اللاهوت ، والروح الحياة . وربما يسمون العلم كلمة . فلا تظنوا أنهم يريدون بالكلمة الكلام ، فإن الكلام عندهم من صفات المعانى . ولكنهم يعبرون بالكلمة عن العلم ، ولا يسمون العلم قبل التدرع والاتحاد بالمسيح ابنا ، بل المسيح عندهم - مع ما تدرع به - ابن .

ووجه الرد عليهم تنقسم : فمنها أن ثبت عليهم الصفات بالطرق التى نشأتها على المعتزلة على ما ميسأتى إن شاء الله .

ومن وجوه الكلام عليهم أن نقول لهم : لم خصصتم الأقاليم بالثلاثة ؟ وبم تنكرون على من يقدرها أربعة فصاعدا ؟ ولنا في هذه الطلبة وجهان : أحدهما : أن نجتزئ. باجمال المطالبة ، ونفرض إليهم لإيضاح وجه الافتصار على الثلاثة ، فلا يجدون في الخروج عن المطالبة سهيلا .

وأقصى ما يلبثون إليه أن يقولوا : لم نعلم أقنوما رابعا بعد البحث والنظر وسبر طرائق الغير . وهذا من أوهن ما نعتصم به . وقد أوضحنا غير مرة فساد ذلك ، واستناده إلى محض الدعوى .

وإن قالوا : الأقاليم هي الخواص الواجبة ؛ والصفات اللازمة . والذي ذكرناه يقع الاستبداد به .

فيقال لهم : هذه / دعوى أيضاً . فلم زعمت أن الاستبداد يقع بما ذكرتم . ٤١٣ وهذا ينجر عند تحقيق الطلبة إلى الطريقة الأولى . وأقصى ما يقدر عليه الخصم أن يعتصم بعدم عليه . فيقال له : لم دل عدم عليك على ما فيه التنازع ؟

فهذه طريقة الإجمال . وإن أردنا أن نسللك طريقة التفصيل في الطلبة قلنا : رأيناكم اقتصرتم في ذكر الأقاليم على الوجود والحياة والعلم ، فما إنكاركم على من يقدر القدرة أقنوما رابعا ؟ وعند ذلك اضطربت آراؤهم ، فلم يتمسكوا من الانفصال .

فما حاولوا به الانفصال أن قالوا : الحياة تجزئ عن القدرة . فيقال لهم : فهلا أجزت عن العلم ؟ فلا يجدون عن ذلك فصلا .

فإن قالوا : الحى قد يخلو عن العلم من كل وجه ، ولا يخلو عن القدرة . وهذا خلف من القول ركيك . فإنه كما يجوز خلوا الحى شاهداً عن جميع العلوم ، فكذلك يجوز خلوه عن القدرة .

وقد يبلغ المرتضى ، المدنف هذا المبالغ ، ولا يبقى فيه إقتدار . وهذا الذى

ذكره (١) قد ناقضوه شاهداً . إذ من أصلهم أن القدرة شاهداً تزيد على الحياة ، وليس منهم من يقول : إن قدرة الواحد منا حياته . فقد بطل ما عولوا عليه .

ولو تعسف متعسف من لا يحصل مذهبهم ، وزعم أن الحياة شاهداً هي القدرة ، كان ذلك سبباً منه إلى نفي الأعراض ، وإبطال سبيل إثباتها . فإننا نرى الحى يقدر تارة ، ويعجز أخرى ، كما نراه يتحرك ويسكن . وليس نفي القدرة أولى من نفي الحياة ، وجملة ضروب الأعراض . وهذا لم نذكره قدحاً في مذهبهم ، إذ مذهبهم على التحقيق في الشاهد ما قدمناه .

ثم نقول : الحياة والقدرة مختلف موجبها لكل عرضين مختلفين ، إذ الحياة ليس من خاصتها التعلق بغير المحل الذى قامت به . والقدرة تتعلق بالمقدورات المغايرة لمحالها . وإنما الذى نذكره إشارات إلى الأصول مع إثبات الاختصار ، وتجنب الإغراق . ثم كيف يستقيم ذكر الوجود فى الأقاليم ، والمصير إلى أنه صفة للجوهر وليس عين الجوهر ، من يجعل القدرة عين الحياة ؟ وهذا تناقض لاخفاء به . ٤١٤ وقد ذكر القاضى وجوهاً فى روم النصارى / الانفصال ، وكلها واضحة . ولكنه ذكرها فى « التمهيد » لما كان مقصده بالثقة تقريب الأمر ، وتسهيل مدركه على بعض الملوك المجانبين للتعلم فى الحقائق .

فما ذكره فى الفصل فى الحياة والعلم ، لما قيل لهم : هلا جعلتم العلم الحياة ؟ فقالوا : هما مفترقان لاختصاص الحياة بامتناع جريان المبالغة والتفصيل بخلاف العلم . إذ يقال : هذا أعلم من هذا . وهذا الذى ذكره ينعكس عليهم فى القدرة ، إذ المبالغة سائغة فيها وقد صرفوها إلى ما لا تجرى المبالغة فيه على زعمهم . وذكر من الطرق فصولاً لا يخفى مدركها . فرأينا الإضراب عنها .

والذى عول عليه النصارى ، لعنهم الله ، أن قالوا : الأقاليم : هى خواص

الجوهر ومن حكم الخاصية التي هي صفة النفس ، أن تلزمه ولا تتعداه إلى ما سواه .
وقالوا : وهذا محقق في الوجود الذي عددناه من الأقسام ، وهو متحقق في الحياة ،
إذ هي مختصة بالجوهر . قالوا : والعلم له اختصاص بالجوهر من حيث كان عالماً
به ، والقدرة لا اختصاص لها بالذات ؛ بل تعلقها بغيره . إذ من المستحيل كون
الجوهر القديم مقدوراً . وهذا الذي ذكروه عرّى عن التحصيل ، وفساده يتضح
من أوجه : منها : أنهم نقضوا عين مذهبهم بما ذكروه . فإنهم زعموا أن القدرة
منصرفة إلى الحياة . ثم لما ضاق بهم المسلك قالوا : الحياة مختصة بالجوهر القديم ،
بخلاف القدرة . وهذا تصريح منهم بأن القدرة تخالف الحياة وتباينها في موجبها .
فكيف كان ما حكمه التعدى عن الجوهر في التعلق ، عين ما كان حكمه أن لا يتعدى ؟
وهذا متناقض متهاافت لا خفاء به .

ثم نقول هــ لا قلتم : إن العلم من حيث تعلق بغير الجوهر ، لم يكن
أقنوماً له ؟

فإن قالوا : إنما كان أقنوماً ، من حيث كان متعلقاً بالذات ، لا من حيث
كان متعلقاً بغيره .

قلنا : فاجعلوا الإبصار أقنوماً من حيث يرى الجوهر نفسه ، لا من حيث
يتعلق بالأغيار . وهذا ما لا فصل فيه .

ثم كل ما ذكرناه تكلف . فإن الصفة إنما تكون أقنوماً للجوهر ، من حيث
تكون خاصية له ، ويكون الجوهر موصوفاً بها ، والتعلق بالمتعلقات ؛ ليس مما
يقتضيه / العلم للذات . وبيان ذلك : أن العلم إنما كان صفة للجوهر ، من حيث
كان الجوهر عالماً به ، لا من حيث كان معلوماً به . ثم كونه عالماً لازم له ، سواء
كان عالماً لنفسه ، أو لغيره . والذي يوجب العلم ، من الحكم للذات عند اختصاصه
بها ، قياماً عندنا ، أو عند كونه خاصية عندكم ، أن تكون الذات عالماً لا أن
تكون معلوماً .

والذى يوضح ذلك أن العلم لو كان صفة للمعلوم به ، لوجب أن يكون العلم الحادث صفة للقديم ، من حيث كان معلوماً به . ووجب أن يكون العلم الذى هو أقنوم الجوهر عندكم ، أقنوماً لجملة الحوادث من حيث كانت الحوادث معلومة به . وهذا يناقض مذهبهم . فوضح بما قلناه بطلان ما عولوا عليه .

ثم نقول : لو استمر لكم ما قلتموه ، لزمكم على طرده أن تجعلوا بقاء الجوهر أقنوماً رابعاً ، من حيث لزم الجوهر ولم يتعده .

فإن راموا فى ذلك فصلاً وقالوا : البقاء نفس الوجود ، كان ما قالوه باطلاً . إذ لو كان البقاء وجوداً ، لكان كل موجود باقياً ، حتى يكون الحادث فى أول حال حدوثه باقياً ، من حيث تحقق له الوجود . وهذا ما لا سبيل إليه . ثم كيف يقول ذلك من يجعل الوجود أقنوماً فى حكم الصفة للجوهر ! فإنه إن لم يبعد كون الوجود أقنوماً زائداً على ذات الجوهر ، لم يبعد كون البقاء أقنوماً زائداً على الوجود . وكذلك يلزمهم أن يجعلوا كون الجوهر قائماً بنفسه ، وكونه شيئاً قديماً أقانيم . فإن جميع ما ذكرناه لا يتعداه . ولا جواب لهم عن شيء من ذلك .

وإن ألزمناهم فى تضاعيف الكلام كون الإرادة أقنوماً ، وكون الكلام كذلك ، فزعموا أن الإرادة والكلام حادثان ، جرتا عليهما ما يدل على قدمهما . وأقرب الأمور أن نلزمهم حدث العلم ، كما قالوا بحدث الإرادة . ولو راموا فصلاً بينهما ، لم يجده . والكلام فى ذلك يطول تتبعه ، وفيما ذكرناه غنية .

وقد أغفلنا فى باب الجوهر كلاماً للنصارى ذكره القاضى ، ولم نزدلفه إلا لظهوره ، وذلك أنهم قالوا : وجدنا الموجود شاهداً ينقسم إلى : جوهر ، وإلى ما ليس بجوهر . ثم ما ليس بجوهر صفة . فيجب أن يكون كل موجود صفة ٤١٦ أو / جوهر^(١) . وربما قالوا معبرين عن هذا المعنى : كل موجود صفة أو موصوف

(١) فى الأصل : جوهر

ثم كل موصوف جوهر . وتمسكوا في ذلك بالشاهد المحض من غير اعتبار ربط .
والاستشهاد بمحض الشاهد على الغائب يجر إلى التعطيل ، والقول بالدهر ، لاذطرده
يوجب أن يقول القائل : لا موجود إلا وهو حادث ، تمسكاً بالشاهد ، ولا طير
إلا من بيض ، إلى غير ذلك مما سنوضحه في كتاب « الصفات » إن شاء الله .

وأقرب ما يلزمهم أن يجعلوا الدهر القديم متحيزاً مختصاً ببعض الأفطار تمسكاً
بالشاهد ، ويجعلوه قابلاً للأعراض رجوعاً إلى محض الوجود . وهذا مما ياباه
النصارى . فإن من أصلهم تقديس الإله عن الحدود ، والأفطار ، والجهاث ،
والغايات ، وقبول الحوادث والأعراض ، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه .

القول في ذكر مذاهبهم في الاتحاد

وتدرع اللاهوت بالناسوت ووجوه الرد عليهم فيها

اعلموا عيسى الله أن أول ما يحتاج إلى تقديمه ذكر مذاهبهم في الاتحاد ،
والتدرع على التفصيل . ولهم فيه مذاهب متباينة ، وهم فيها متقاطعون ،
متدابرون ، يكفر بعضهم بعضاً .

والذي صار إليه معظمهم أن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله .
وعنوا بالكلمة العلم الذي هو أقنوم الجوهر ؛ فهذا مذهب لفريق منهم .
وصار طائفة من اليعقوبية والنسطورية إلى أن الكلمة خالطت جسد المسيح
ومازجته ، كما يمازج الخمر اللبن . وذهب معظم اليعاقبة إلى أن الكلمة انقلبت لحماً
ودمماً . وذهب الروم في معنى الاتحاد إلى الاختلاط والامتزاج ، كما قدمناه أولاً .
غير أنهم زادوا وجهاً فقالوا (١) : مازجت الكلمة المسيح ، ثم صاروا شيئاً واحداً .
وربما عبروا عن مذهبهم فقالوا : صار الإثنين واحداً ، وصارت الكثرة قلة .
وعبروا بالكثرة عن العدد قبل الاختلاط ، وبالقلة عن الاتحاد .

(١) في الأصل : فقات

وذهب أخلاط من النصارى ، وأشابه من كل ضرب إلى : أن المراد بالإنحداد ، ظهور اللاهوت على الناسوت . ثم اختلفوا فى ذلك على ثلاثة أوجه : ففسر بعضهم الظهور بمثال ذكره ، وقال : إذا قابل الشيء جسماً صقيلاً ، ظهر على الجسم الصقييل ، ٤١٧ ورئى / فيه ، وإن لم ينتقل إليه ولم يحله . قالوا : فهذا معنى ظهور اللاهوت على الناسوت . وضرب بعضهم لذلك مثلاً آخر يدان به فقال : الطابع المنقوش ، إذا اتصل بشمع ، أو بما يضاهيه ، فيظهر نفس الطابع عليه ، وإن لم يحله من الطابع شيء . وربما فسره بعضهم بأن قال : معنى ظهور اللاهوت على المسيح كغنى استواء الإله عندا لإسلاميين على العرش ، مع مصيرهم إلى إحالة المماسة والمحاذاة . فهذه مذاهبهم .

ثم يعبرون عن الإنحداد بالتدرع ، والعبارتان راجعتان إلى محصول واحد . ومأخذ التدرع فى اللغة واضح ، وكأنهم يعتقدون تجاوزاً وتحقيقاً اتخاذ اللاهوت جسد المسيح درعاً ، تعالى الله عن قولهم . ونحن الآن نتبع جميع مذاهبهم بالنقض والإفساد مستعينين بالله عز وجل .

أما من قال : إن الكلمة حلت المسيح ، كما يحل العرض محله . فهذا باطل من أوجه : منها أن نقول لهم : الكلمة التى حلت المسيح على زعمكم ، هل انفصلت عن الجوهر القديم أم هى على الاختصاص به كما قيل الإنحداد بالمسيح ؟ فإن زعموا أنها لم تنفصل عن الجوهر القديم ، فيقال لهم : كيف حلت غير الجوهر القديم مع الاختصاص بالجوهر القديم ؟

ونحن نعلم علم اضطرار أن المعلوم الواحد إذا كان مختصاً بذات ، ولم يزايلها ، فلا يجوز أن يختص بذات أخرى ، لم يكن مختصاً بها قبل ، مع بقائه على ما كان عليه ، كيف وقد أعطانا (١) النصارى استحالة قيام العرض بمحلين فصاعداً . فإذا أحالوا ذلك فى الأعراض الحادثة ، فلأن يحيلوه فى الأقسام القديم أولى . بل إذا

(١) فى الأصل : أهطونا .

أحالوه في العرض ، فأحالته في صفة النفس أولى ، إذ صفات النفس ألزم ، وهي باستحالة التعدى أخلق وأجدر ، إذ العرض القائم بالحل ، يجوز تقدير عدمه عنه مع إعادته في غيره ، ولا يجوز تقدير مزايلة صفة النفس النفس .

وربما قررنا هذا القسم من وجه آخر فقلنا : جسد المسيح ، والناسوت منه ، إذا قدر عاريا عن الكلمة ، ثم حلتها الكلمة ، فلا يتقرر ذلك إلا بأن يحدث فيه معنى لم يكن ، أو ينتقل إليه معنى . ويستحيل ثبوت معنى من غير حدوث ولا انتقال . وقد قالت النصارى باستحالة حدوث الكلمة ، واستحالة انتقالها . فبطل / مآلوه . ٤١٨

ولو ظن ظان بالنصارى أنهم يزعمون أن الكلمة زالت عن الجوهر القديم ، فهو يخالف مذهبهم . على أنه يلزم على ذلك وجوه من الفساد : أحدها : أن لا يكون الجوهر — بعد مولد عيسى — عالما . وهذا لم يصر إليه أحد منهم ، ويلزم عليه مزايلة صفة النفس للنفس ، إذ الكلمة عندهم صفة نفس للجوهر ، وصفات النفس لا تزول ، إذ لو جاز زوالها ، لجاز زوال صفة الجوهر الحادث ، وهذا ممنوع وفاقا .

ثم يلزم وجها آخر من الاستحالة وهو : أن ينتقل ما لا يقوم بنفسه ، فيلزم من ذلك تجويز انتقال الأعراض ، وذلك يجر إلى جواز قيام الأعراض بالأعراض ، أو إلى جواز انتقال الجواهر من غير أعراض ، وهذا مما أشبعنا القول فيه في صدر الكتاب . ثم تجويز انتقال الأعراض أقرب من تجويز انتقال صفات الأنفس ، فإن صفة النفس لا توصف ، على حياها ، بالوجود ، ومالا يوصف بالوجود ، فهو أبعد من الانتقال من العرض المتحقق له وصف الوجود .

ثم قد وافقونا النصارى على إمتناع انتقال القديم القائم بالنفس ، وهو الذى سموه جوهر آ ، فإذا امتنع انتقال القائم بالنفس ، فلأن يمتنع انتقال صفة نفسه أولى ، فبطل مذهبهم من كل وجه .

ومن أوضح ما نستدل به على هؤلاء أن نقول : هل تجوزون إتحاد الحياة بالمسيح ، كما جوزتم اتحاد العلم به ، أم تأبوه ؟ فإن أبوه — وهذا أصلهم — طولبوا بالفصل بين الأقنومين ، فلا يبدون في امتناع الاتحاد في أحدهما معنى صحيحاً إلا تحقق مثله في الذى فيه النزاع ، ولا يخلصهم من الإلزام إلا طرد المنع فى الأقانيم ، أو طرد التجويز فيها .

فإن قالوا : إنما استدللنا على اتحاد العلم بالمسيح لما رأيناه متناثر العلوم ، لا يساهم فيها .

قلنا : سنبتل امتشهادكم هذا عند ذكرنا شبهكم فى آخر الباب . على أنا نقول الآن : هل استدللتم على اتحاد الحياة به من حيث انفرد بالإقتدار عندكم على إحياء الموتى ، وخلق طير من طين ، والقدرة عندكم فى حكم الحياة ؟ فهلا تمسكتم بهذا الوجه ؟

ثم نقول : هلا قلتم إن الكلمة ، لما اتحدت بالمسيح ، فلا بد من إتحاد الحياة به ، إذ العلم الذى هو أقنوم الجوهر ، ينبغى أن لا ينفرد عن الحياة التى هى أقنوم الجوهر أيضاً ، وذلك أن العلم / يفتقر إلى الحياة ، ثم يصح أن تشرط فيه الحياة القديمة ؟

فهذه السبل أقرب إلى طرق النظر بما ذكروه . ومما يجرهم إلى ذلك : وصفهم المسيح بأنه إله ، مع مصيرهم إلى وجوب اتصاف الإله بأقنوم العلم . فهلا قالوا بوجوب اتصافه بأقنوم الحياة ، من حيث اعتقدوا كونه إلهاً ؟ فبطل ما قالوه ، وتبين أنهم لا يحدون مخرجاً عن طلبه من يطالبهم باتحاد الأقانيم الثلاثة بالمسيح ، وباتحاد أقنوم واحد غير ما عنيوه . ولا يحد المحقق لمذهب النصارى محصولاً عند الفحص والتنقيب ، ويلقيها مستندة إلى محض التحكم . وهكذا يجرى فروع الأصل الذى لم يعضد بتحقيق . وسندكر لهم تمسكا ببعض ظواهر آى القرآن ، ونفصل عنه إن شاء الله .

وبما نتمسك به على هؤلاء أن نقول : هل يجوزون أن تتحد صفة نفس جوهر بعرض ، أو تتحد صفة نفس عرض بجوهر حتى يصير الجوهر في حكم مواد عند تقدير اتحاد صفة نفس السواد بالجوهر ؟ وكذلك نفرض الأمر على الضد من ذلك ، فإذا أبوه — وهو حقيقة أصلهم — إذ ليس فيهم من يجوز الاتحاد في صفة أنفس المحدثات ، فيقال لهم : إذا امتنع ذلك في الحوادث ، مع أنها عرضة التبديلات والتغيرات ، فلأن يمتنع ذلك في القسديم المتعالى عن التبديل والتغير أولى .

وهذا مالا يحصى عنه . فإن راموا في ذلك فصلا ، وقالوا : حكم العرض يناقض حكم الجوهر ، إذ الجوهر قائم بنفسه ، والعرض لا يقوم بنفسه ، فلها تناقضا في حكميهما امتحال اتحاد صفة أحدهما بالآخر . وهذا الذي ذكروه لا محصول له . فإننا لم نلزمهم أن يأخذ الجوهر صفة العرض في أن لا يقوم بنفسه ، مع بقاءه على صفة في القيام بالنفس . فإننا لو ألزمنّا ذلك لتناقض أن يقوم بنفسه ، ولا يقوم به . وإنما الذي ألزمنّاهم : أن يأخذ الجوهر حكم السواد في كونه سوادا ، وليس يتحقق في ذلك من التناقض ما ذكروه .

فإن قالوا لواحد : حكم السواد في كونه سوادا ، يوجب أن يكون في حكم السواد من كل وجه .

قلنا : يلزمكم على طرد ذلك أن تقولوا : إذا اتحد العلم بالمسيح ، وجب أن تتحد به الأقانيم كلها ، فإنها صفات الجوهر القديم وخواصه . وهي لا تتبع ثبوتاً وانتفاءً .

والذي يقرب الحق في ذلك : أنه إن تحقق بُعد حكم الجوهر عن حكم السواد ، ٤٢٠ فلأن يتحقق ذلك في حكم الناسوت واللاهوت أولى . وجملة القول في ذلك : أن اللاهوت يخالف الناسوت ، كما يخالف الجوهر العرض . وقد قدمنا في كتاب « التماثل والاختلاف » أن المختلفين من وجه ، مختلفان من كل وجه . فإذا

امتنع اتصاف حادث بصفة نفس حادث يخالفه ، فيجب أن يمتنع ذلك في الحادث القديم .

وما ألزمهم القاضى فى مجارى كلامه أن قال : لوجاز اتحاد أقنوم الجوهر القديم بالناسوت ، لوجب أن يجوز اتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم . وهذا ما لا يحدون فيه فصلا . وأقصى ما يؤثر عنهم فى ذلك أن قالوا : لو اتحدت صفة حادث بالجوهر القديم ، لافتنى انتقاصه . وإذا لم يتحد أقنوم الجوهر بالناسوت ، افتنى تشريفه ، ولا بعد فى تشريف الناسوت ، وإنما البعد فى انتقاص الجوهر .

وهذا الذى قالوه ساقط من أوجه : أقربها : أن مضاهاة الناسوت اللاهوت فى صفة الكمال ، والاتصاف بالإلهية مستحيل ، كاستحالة مضاهاة القديم الحادث فى صفة النقص .

ثم نقول : إن وجب لانتقاص الجوهر باتحاد صفة نفسه بحادث به ، وجب انتقاص الأقنوم باتحاده بحادث ، فإن لم يجب ذلك فى أحد الطرفين ، لم يجب فى الثانى . ثم نقول : الجوهر الخصوص بالأفانيم ، لا تثبت له الإلهية عندكم على ما سنوضحه إن شاء الله . فإذا لم يتصف بالإلهية ، مع اختصاصه بالأفانيم ، وجب أن لا ينتقص ، وإن اتحدت به صفة لحادث ، فبطل ما قالوه من كل وجه .

وما يصعب موقعه عليهم أن يقال لهم : قد ثبت من أصلكم اتحاد الكلمة بغير المسيح ، وكل ما يدل على امتناع ذلك فى غير المسيح ، يدل على امتناعه فى المسيح . ولهم فى ذلك اضطراب : فمنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الجزئى ، يعنون المسيح . ثم المسيح تولج فى الإنسان العام الكلى . ومنهم من يقول : الكلمة اتحدت بالإنسان الكلى . ومنعقد فى ذلك مسألة ، بوضح فيها تناقضهم .

فهذه جمل كافية فى الرد على من قال بحلول الكلمة المسيح . فأما الذين قالوا بالاختلاط والامتزاج ، وتمشوا بمخالطة الخمر اللبن ، فكل ما قدمناه رداً على

الأولين ، فورد / على هؤلاء . إذ ما يدل على امتناع الحلول في الأقسام ، فهو ٤٢١ بالدلالة على امتناع الامتزاج والاختلاط أولى .

ثم نخصص هؤلاء بأن نقول : الاختلاط إنما يتحقق على ما ذكرتموه بين الأجرام والأجسام ، والأقسام ليس بجرم ولا حجم ، بل لا يتخصص بوصف الوجود على التفريد والتحديد . فكيف يتصور مخالطته الأجسام ؟

ووضوح ذلك ، يغنى عن كشفه . ثم نقول لهم : لا معنى للاختلاط عندنا أكثر من التجاور . والتجاور ليس يتحقق إلا بين متحيزين ، مختصين بجهتين ، جهة كل واحد ، منقطع الآخر . فإن أرادوا بالاختلاط في ذلك مذهباً وحجاً ، فقد صرحوا بتحيز القديم . وقد قدمنا في الرد على القائلين بالتحيز ما فيه مفتح . وإن عنوا بالاختلاط تداخل الأجسام ، على ما صار إليه النظام ، فقد قدمنا من الرد عليه ما فيه اقتناع . وإن لم يفسروا الاختلاط بالمجاورة ، وتداني الذوات ، ولا بالتداخل ، ولم يفسروه أيضاً بالحلول ، كما حكيناه عن المتقدمين ، فلا يبقى للعبارة التي أطلقوها محمول في الكلام على المذاهب بالرد والقبول ، فرع لفهمها ، والإحاطة بها .

وإن ذكروا معنى صحيحاً ، وزعموا أنهم عنوه بالاختلاط ثقل منهم المعنى ، ونوقشوا في العبارة .

وبما تمسك به القاضى رداً على هؤلاء ، أن قال : ما خالط جوهرأ أو جواهر بعد أن لم يكن مخالطاً ، فذلك دال على حدثه . فإن الذي توصلنا به إلى العلم بحدث الجواهر ، أننا رأيناها متجاورة ومتباعدة . فعرفنا أنها لا تخلو عن الحوادث . والذي قاله النصارى ، يجرهم إلى القول بحدث الأقسام ، أو إلى القدح في دلالة حدث الجواهر . فإن راغوا ولم يثبتوا حقيقة الاتصال ، روجعوا في ذكر معنى الاختلاط . وقد سبرت مذاهبهم فرجعت — مع اختلافها — إلى الحلول ، كما قدمنا ذكره .

فأما الذين قالوا : الكلمة انقلبت لحماً ودماً ، فكل ما قدمناه من الأدلة يعود

على هؤلاء . فإن الدال على امتناع حلول صفة النفس ، دال على استحالة انقلابها .
فلا معنى لتكرار ما سبق .

ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب ، وافقوا لإخوانهم في الاختلاط أولاً ، ثم
٤٢٢ زادوا / عليهم بالانقلاب . وكل ما دل على امتناع الاختلاط ، يعود على هؤلاء .

ثم نقول لهم : أتجوزون انقلاب الجوهر عرضاً ، وانقلاب العرض جوهرًا ؟
فإن أبوه وامتنعوا منه ، وهو أصلهم ، قيل لهم : إذا امتنع ذلك فلئن يمتنع
انقلاب الأقسام لحأولى . ثم نقول : إذا قام العلم بالواحد منا ، فينبغي أن ينقلب لحماً ؛
بل هذا أقرب وأولى ، ولا مخلص لهم عن شيء من ذلك .

ثم يقال لهم : جوزوا انقلاب اللحم أقنوماً ، كما جوزتم انقلاب
اللا أقنوم لحماً .

ثم يقال لهم : أليس اللحم كان لحماً ، قبل تقدير اتحاد الكلمة به ، فما معنى
انقلاب الكلمة إلى اللحم ؟ فإن أرادوا بذلك أنه صار عين ذلك اللحم ، فلقد كان عينه
قبل ذلك ، فلا معنى لانقلاب شيء إليه من غير زيادة . وليس من أصلهم أن
الأقنوم انقلب لحماً زائداً ، وانضم إلى لحم المسيح ، فلا معنى لمصير الأقنوم لحماً
إلا أن يقدر انتفاؤه مع بقاء اللحم لحماً ، فتدبروه .

ولا يتحصل من مذاهبهم إلا الحول المقدم . وما يطالبون به أن يقال لهم :
كما أطلقتم انقلاب الأقنوم لحماً ، فاطلقوا انقلابه حادثاً ، مفتتح الوجود . والذي
يحصل القول في ذلك : أن لحم المسيح حادث ، وصار عين أقنومه (١) مثل عين لحمه ،
يجب أن يكون حادثاً على الضرورة . وإن امتنعوا من كون لحمه حادثاً ، انجسوا
إلى الدهر ، ونقضوا دلالات حدث العالم . فإن جملة دلالات حدث العالم ، كانت

متحققة في جسد المسيح عليه السلام وشبهه . فإما التزام قدم كل جوهر والقطع في دلالات حدثها ، وإما القطع بحدث المسيح .

وأما ما صار إليه الروم من أن الأقبوس والمسيح صاراً شيئاً واحداً ، فكل ما قدمناه في الرد على الأولين رداً عليهم . وما رددنا به على القائلين على الاختلاط ، رداً على هؤلاء . فإنهم قالوا بالاختلاط ، ثم حكموا بالاتحاد بعده .

ثم نقول : المصير إلى أن الاثنين صاراً واحداً ، ولم يعدم واحد منهما ، خارج عن ضرورة العقل . ولو جاز ذلك ، جاز لإتحد جوهرين من غير أن يعدم أحدهما ، وجاز لإتحد عرضين قائمين بمحل واحد ، وهذا يجر إلى أن العرق الباسق نواة لإتحداً من غير عدم . وأقرب ما يلزم على ذلك أن لا نستبعد / من أصحاب ٤٢٣ العنصر ما قالوه من إتحاده في الأزل ، مع تعدده من غير مريد فيما لا يزال .

ثم نقول هؤلاء : الأقبوس في حكم المخالفة للجوهر ، ومصير المختلفين واحد محال . فإن ذلك يؤدي إلى نفي اختلافهما . والذي يوضح ذلك : أنه لو لزم من اتحاد الكلمة بالمسيح مصيرهما شيئاً واحداً ، فيلزم من إختصاص الأقبوس بالجوهر — على أقصى ما يقدر في الاختصاص — أن تتحد . فإذا لم تتحد الأقبوس مع اختصاصها بالجوهر ، فلأن لا تتحد مع الناموس أولى . ولا يخلصهم من ذلك إلا إبطال التشليث ، والمصير إلى الاتحاد طرداً للباب ، وأما إبطال الاتحاد الذي اعتقدوه في الكلمة والمسيح . وإن رجعوا في تفسير الاتحاد إلى اختصاص الأقبوس بالناموس ، وأن الأقبوس لا ينفرد بوجوده على حياله ، فقد عادوا إلى مذاهب أصحاب الحلول . ولا نظن أنهم يعودون إلى ذلك أبداً ، بل من معتقد الروم الاتحاد الحقيقي . فهذه جمل تقع في الرد على هؤلاء ، فحذفنا منها بعض ما بسطه القاضى ، وزدنا على المعانى من مائر كلامه وكلام غيره .

وأما القائلون بالظهور ، والمتشبهون بما يظهر على الأجسام الصغيلة ، فيبعدون عن التحصيل . وذلك أنا نقول لهم : أرباب العقول ، فيما نرى ، عند

مقابلتهم الأجسام الصقيلة ، على ثلاثة مذاهب . فالذى نرتضيه : أن الناظر في الجسم الصقيل ، إنما يرى نفسه على مجرى العادة ، ولم يحدث في المرأة أمر لم يكن . وصار المعتزلة إلى قريب من ذلك ، غير أنهم زعموا : أن الرائي يرى نفسه بانعكاس الأشعة إلى مبعثها من ناظر العين ، على ما سنبسط القول في ذلك في الإدراكات إن شاء الله . ولم يصر واحد من القسوس إلى تغيير المرأة ، وتبديل صفتها ، بل أجمعوا على أنها على ما كانت عليه . إنما الرائي رأى ما لم يكن رآه قبل . فإن جريتم على هذا القياس ، فاحكموا بأن المسيح ، مع ظهور الكلمة عليه ، كهو [١] لم تظهر عليه .

وصار صائرون من المائلين إلى الطبع والفلسفة إلى أن ما يقابل الصقيل ، منطبع . فتصور بما لا يكثر هؤلاء ، بأن يقولوا : وجد في المرأة ما لم يكن . فإن أنتم ٤٢٤ سلكتكم هذه الطريقة فقد / عدتم إلى مذهب إخوانكم ، وحكمتكم بحلول الكلمة في ذات المسيح ، فلم يستقر هؤلاء مذهب . ثم لو كان ما قالوه ظهوراً محضاً ، من غير اتصاف المسيح به ، فينبغي أن لا يثبت للمسيح صفة الإلهية (١) على مقتضى أصلهم . وهم مجمعون على أن المسيح إله ، ونحن نعلم أن المرأة ، إذا ظهر عليها على زعمكم إنسان ، لا يصير إنساناً . فكيف كان المسيح إلهاً مخترعاً ، محيياً ، يميتاً ، ومعلوم أن المرأة لا تكتسب حكماً من أحكام ما ظهر عليها ؟ فاضمحل أصلهم وتلاشى . ثم لم كانت الكلمة بالظهور أولى من الروح ، أو الأب ، أو الجوهر نفسه ؟ فلا يجدون في ذلك فصلاً . والرد على المتمثلين بالطابع والخاتم يضاهي الرد على هؤلاء .

على أنه لا يظهر في الشمع خدش الطابع ، ونقش الخاتم أبداً ، بل إن كان كان نقش الطابع حروفاً (٢) ثابتة ورسوماً (٣) ناشزة ، فإذا تحامل بها المتحامل

(٢) في الأصل : حروف

(١) في الأصل : الإلهية

(٣) في الأصل : رسوم

على الشمع ، غاص ما نشز من الخاتم في الشمع ، وانخرط في الشمع أشباه
الأخاديد ، وإن كان نقش الخاتم احتفاراً ، كان نقش الشمع ناشراً . وكل ذلك
تكلف ، وفيما قدمناه غنية .

فأما الذين فسروا الظهور بقريب من مذاهب الإسلاميين في إسماء
الله على العرش ، فقد أبعدوا النجعة ، وطعموا في غير مطمع . فإن المعنى بالاستواء عند ذوى
التحقيق : القهر ، والاقتمدار ، وعاء القدر . فإن فسروا الظهور على عيسى بذلك ،
فلا اختصاص له إذًا ، إلا أن يخص بالذكر تشريفاً ، كما جرى ذلك في العرش
ونحوه ، ولا نراهم يخبرون بذلك . ومن حمل الاستواء ، من المنتمين إلى فئتنا ،
على المحاذاة أو المماثلة — تعالى الله عن قولهم — فهو يخالف مذهب النصارى .
فليس لهم استرواح إلى شيء من ذلك ، فاعلموه .

شبهة النصارى في الاتحاد

محصول قولهم ، وإن كثرت العبارات ، يؤول ويرجع إلى ما ظهر على عيسى
عليه السلام من الآيات والمعجزات . فيقولون : لما اختص عيسى ، من بين كافة
الناس بإبراء الأكمة ، والابصر ، والإنباء عن الغيوب ، وإحياء الموتى ، وكانت
هذه الأشياء تقع على حسب قصده واختياره ، وعلى موجب مراده وارتباده ،
كما كانت (١) سائر أفعاله واقعة عن إقتمداره وإيثاره ، وإنما / استبان ذلك من ٤٢٥
حيث وقعت على حسب اختياره . ولوجاز المصير إلى أن الآيات الواقعة على حسب
القصده والاختيار ، لم تكن من فعله ، لجاز إدعاء ذلك في سائر الأفعال المعتادة .
فإذا بنوا عند أنفسهم بهذه الطريقة ، أن الآيات ، وخوارق العادات ، كانت من
فعله ، رتبوا عليه مرامهم وقالوا : قد أعطيتهمونا أن إحياء الموتى ، وإبراء
الأكمة والابصر ، وليس من قبيل مقدورات البشر ، فيجب أن يكون المقدر

(١) في الأصل : كان

عليها متمصناً باللاهوت . وهذا الذى ذكروه وإن احتوى على جميع مشبههم ، فلا محصول له ، وهو متركب من الدواعى المحضنة .

وأما قولهم : إن الآيات كانت تظهر على حسب قصده . فهذا سيديد لاهنافة فيه ، وبه تتميز المعجزات عندنا من الكرامات على بعض التفاصيل .

وأما الذى رتبوا على ذلك ، من إدعاء كونها مقدورة له ، ففيه التنازع . وذلك أنا نقول أولاً : ما كان ، صلوات الله عليه ، يظهر شيئاً من الآيات ، حتى يبتهل إلى الله عز وجل ، ولا يألوا فى الرغبة إليه جهداً ، حتى يظهر الله ما سأل بعد إلحافه فى السؤال ، وإحفاؤه فيه . وصح عندنا فى الأفاضل أن الله ، صلوات الله عليه ، كان يقدم على ما يريد إظهاره ، من إحياء الموتى ، صلاة الله تعالى ، يخضع فيها ويخضع ، ويسمى الله بما علمه الله . فإن ادعى النصارى أنه كان يظهر هذه الآيات من تلقاء نفسه ، وأنه كان لا يسأل الله إظهارها ، بل كان يستقل ، ويستبد بنفسه ، فهم منازعون فيما إدعوه أشد المنازعة . وإن اعترفوا بما قلناه ، فقد سقط حجاجهم بقولهم : إنه كان يحدث الآيات بنفسه .

ثم نقول : لو سلم لكم مسلم جدلاً ، ظهور الآيات منه من غير مسألة ورغبة إلى الله ، فليس فيه معتصم . فإن وقوع الشيء على حسب قصد الإنسان واختياره ، لا يدل على كونه من فعله عندنا ، ولذلك صرنا إلى أن من دفع حجراً ، حتى تنهد من علو إلى سفلى ، فقد وقع ذلك على حسب قصده ، وليس ذلك من فعله ، ولا من مقدراته . وكذلك القول فى جملة ما وصفه بعض الناس بالتولد ، وكذلك الشكيب والرى يحصلان على حسب القصد / ، وليس من مقدرات البشر . وكذلك القول فى إثبات كثير من الألوان . وسنوضح هذا الفصل فى خلق الأعمال إن شاء الله تعالى .

والذى قالوه من أن ذلك يورث ريباً وتشككاً فى الأعمال المعتادة ، إذ إنما تتميز الأعمال المقدورة عن غيرها ، بوقوع المقدورة على حسب القصد ، فهذا

مردود أيضا . فإننا لا نقول إن المقدور يتميز عن غيره بوقوعه على حسب القصد ،
لأن قد يقع الفعل مقدورا من السامى ، والنائم ، والبهايم من غير قصد واختيار .

ثم الذى يقطع دابرهم ، ويحسم تشغيبيهم ، أن نقول : طرد كلامكم ، يوجب
عليكم أن موسى عليه السلام إله ، من حيث كانت الآيات تصدر منه حسب قصده
واختياره . فإن أنكروا من أمر موسى عليه السلام شيئا ، انعكس عليهم مثل
ذلك فى أمر عيسى عليه السلام . وإن ادعوا أنه كان يفعل ذلك مبتهلا إلى الله
تعالى ، أو إلى عيسى ، لم يسلبوا من قسلب ذلك عليهم .

وما يتمسكون به أن قالوا : قد وافقتمونا على أن عيسى كلمة الله ، ونطق
بذلك كتابكم ، فإنه قال تعالى : « إنما المسيح عيسى بن مريم ، رسول الله وكلمته ،
ألقاها إلى مريم وروح منه »^(١) . ثم قالوا : وهذا نص مذهبنا ، وعضدوا ذلك
بأن قالوا : الكلمة قديمة عندكم ، إذ الكلمة فى معنى الكلام ، والكلام عندكم قديم .

قلنا : لا ننازعكم فى تسمية كلمة ، ولكن من أين لكم قدمها ، وبم تنكرون على
من يزعم أن الكلمة ليست فى معنى الكلام ، وإنما المراد بها الآية ؟ والآيات عندنا
تسمى كلمات ، وهو المعنى بقوله « ما نفذت كلمات الله »^(٢) معناه : ما نفذت آيات
الله ، وبدائع مقدوراته سبحانه وتعالى . وهذه الآية يترجمها قوله تعالى « وجعلناها
وابنها آية للعالم »^(٣) .

وسبيل تحصيل القول : أن نقسم الكلام عليهم فنقول : أنتم لا تخلون : إما أن تستدلوا
بقضية عقل ، أو تتمسكوا بظاهر آية من القرآن . فإن استدللتم بقضية عقل ، سقط
استدلالكم فى أوجى ما يقدر ، إذ نازعناكم فى كون الكلمة قديمة . وإن كان مسلككم
بظاهر الآية ، فهو لإزام وليس باستدلال . ثم لنا فى تأويل قوله تعالى « وكلمته

(٢) ٢٧ : ٣١

(١) ١٧١ : ٤

(٣) ٩١ : ٢١

٤٢٧ ألقاها إلى مريم^(١) ، وجهان بعد تقديم أصل ، وهو / أن الكلمة لو حملت على ما قلتموه واعتقدتموه ، لما قضت الآية ، فإن مفتحتها يدل على تفريعهم ، وتوبيخهم وزجرهم عن غلوهم في دينهم . فإنه تعالى قال « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق^(٢) » . فلو أراد تعالى بذكر الكلمة ما ظنوه ، لكان مثبتاً في سياق الكلام ما ويخ به في إبتدائها ، وهذا ما لا يلتبس على لبيب .

ثم في التأويل وجهان : أحدهما : أن الكلمة بمعنى الآية كما قدمناه . والآخر : أن المعنى بالقاء الكلمة إلى مريم ، تكوينه سبحانه وتعالى ابنها عند قوله « كن » . والمقصود من الآية أنه اخترعه الله تعالى بدءاً ، وكوّنه من غير والد ، وقال له كن فكان .

فهذا تفسير القاء الكلمة إلى مريم . ويوضح ذلك قوله تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم ، خلقه من تراب ثم قال له كن^(٣) » . فهذا تفسير الكلمة ، والقاؤها إلى مريم ؛ ظاهر التأويل ، إذ كل أمر اتصل بأمور ، فهو ملقى إليه من حيث اتصل به فهماً وعلماً .

وبما يتشبهون به كثيراً قوله تعالى : « فنحنخنا فيها^(٤) من روحنا^(٥) » . ولا مستروح لهم في هذه الآية ، لا استدلالاً ، ولا إلزاماً ، إذ ليس من أصلهم أن الروح حلّ المسيح ، وإنما حلّه عندهم العلم ، وهو الكلمة ، والروح عندهم هو الحياة . وإن سمى العلم به ، كان تجوزاً ، نازلاً منزلة تسمية العالم روحانياً . ثم تأويل الآية سهل المدرك . والروح ترد على معان : فقد ترد في القرآن ، والمراد به الوحي ، وهو المعنى بقوله « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا^(٦) » . وترد والمراد به ، جبريل ، وهو المعنى بروح القدس . والروح أيضاً اسم ملك يصصف^(٧) الملائكة

(٢) ١٧١ : ٤

(٤) في الأصل : فيه

(٦) ٥٢ : ٤٢

(١) ١٧١ : ٤

(٣) ٥٩ : ٣

(٥) ٩١ : ٢١

(٧) في الأصل : يقف

يوم القيامة صفاء ، وهو بنفسه يوازنهم . وقد فسر كثير من المفسرين بذلك قوله تعالى « يوم يقوم الروح والملائكة صفاً »^(١) . وقد ترد الروح ، والمراد به أرواح الأشخاص ، وهو المراد بقوله تعالى « قل الروح من أمر ربي »^(٢) . فإذا كان اللفظ متردداً بين معان ، فلا نسوغ الاسترواح إلى ظاهره إلا مع إقتضائه بما يفسره ، وكل مفتقر إلى التفسير ، لا يستدل بظاهرة . ثم لا امتناع ، بعد سقوط وضوح الاستدلال ، في حمل الروح على أرواح الأشخاص والأشباح . ووجه إضافته إلى الله تعالى في قوله « من روحنا التَّشْرِيف والتَّكْرِيم ، على ما قدمناه عند ذكرنا تأويل الظواهر .

وأما قوله تعالى « وأيدناه بروح القدس »^(٣) فهو جبريل عليه السلام ، وكان يأتي / عيسى ويؤيده ، ويسدده . فقد سقط ما تمسكوا به من كل وجه . وربما ٤٢٨ يتمسكون بفصول ، ويزعمون أنها من الإنجيل ، ومنذكر فيها فصلاً ، ونذكر ما يدل عليهم بما يعترفون به من الإنجيل .

القول في ذكر مذاهبهم

في الجوهر ومغايرته الأقاليم

اختلفت النصارى في الجوهر والأقاليم . فزعم اليعقوبية والنسطورية أن الجوهر ليس بغير الأقاليم ، ثم اختلفوا ، فذهب بعضهم إلى أن الجوهر : هو الأقاليم . وإليه تمسك الدهماء منهم . وزعم آخرون أن الجوهر لا يقال إنه غير الأقاليم ، ولا يقال إنه هي . وزعموا أنهم جروا في ذلك بحرى مشبى الصفات حيث قالوا : إن الصفات ليست غير الذات ، ولا يقال إنها هي . وذهب الروم وهم الملكية إلى أن الجوهر غير الأقاليم . ثم لهم خبط واضطراب في مخالفة الجوهر الأقاليم ،

(٢) ٨٠ : ١٧

(١) ٣٨ : ٢٨

(٢) ٨٧ : ٢

وموافقته لها ، ونحن نعقد في هذا الباب فصلاً ، ونبدأ الآن بالرد على اليعقوبية والنسطورية .

فأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر : هو الأقانيم . فقد خرجوا عن المعقول ، وجحدوا الضرورة . فإن الأقانيم مختلفة عندهم ، لا تسد الروح مسد الكلمة ، ولا يسد الأب مسد الابن . والجوهر ، في نفسه ، لا يختلف . قالوا : خذ الذي لا يتصور فيه الاختلاف ، كيف يكون غير المختلفات ؟ وكيف يكون المتحد متعدد ، والذي لا يختلف مختلفاً ؟

والذي يوضح ذلك : أن الكلمة اتحدت بالمسيح عندهم دون الجوهر ، فلو كان الجوهر عين الكلمة ، فكان متحداً بالمسيح ، من حيث اتحدت به الكلمة ، أو كانت الكلمة غير متحدة بالمسيح ، من حيث لم يتحد به الجوهر . ولا مزية في التناقض على قول من يقول : الكلمة ليست هي الروح ، والجوهر عين الكلمة والروح ، وإذا كان الجوهر كلمة ، كانت الكلمة جوهر ، فيلزم أن تكون الكلمة روحاً ، ولا تكون روحاً . وهذا مبلغ من الجهل لا يبيء به عاقل .

وأما الذين قالوا منهم : إن الجوهر لا يقال فيه إنه غير الأقانيم ، ولا عينها ، فالكلام على هؤلاء يترتب على مسائلتهم عن معتقدهم في الأقانيم مع الجوهر . فنقول : لاشك أنكم تحكمون بأن الجوهر موجود ، قديم ، فما قولكم في الأقانيم ؟ أهي موجودات زائدة على ذات الجوهر ، أم لا توصف الأقانيم بالوجود ، ولا بالعدم تشبيهاً لها بالأحوال / عند مثبتيها ؟ ٤٢٩

فإن زعموا أن الأقانيم موجودة ، وأنها مع الجوهر أربعة موجودات ، غير أنهم مع الاعتراف بذلك ، منعوا من إطلاق المغايرة ، فهذا قريب . إذ حملهم على الامتناع من المغايرة لإنباؤها عن جواز العدم كما قدمناه في باب التناير . غير أنهم يلزمهم ما لا قبل لهم منه وهو ابطال التشليث وإثبات الترييع . فإنه إذا ثبت الوجود لأربعة فقد زال التشليث .

ويقال لهم : إذا جعلتم كل أنفسكم إلهاً ، فهلا جعلتم الجوهر إلهاً ؟ وهذا ما لا محيص لهم عنه . وإن اعترفوا بذلك ، زيغوا وانسلوا من النصرانية . والنصارى على اختلاف مللهم يجمعون على التثليث . فهذا لو زعموا أن الأقانيم موجودات . فإن زعموا أنها لا توصف بالوجود ونزلوها منزلة الأحوال ، قلنا : عليهم طرق ، أقربها مأخذاً نفي الأحوال . فإذا مددنا عليهم طرق إثبات الأحوال ، بطل كل ما عولوا عليه ، وصدمهم عن إثبات الأحوال حين مع إنكارهم كون القيام بالنفس حالاً ، وكذلك قولهم في السمع ، والبصر ، والبقاء ، والقدم ، وكل ما يحيل كون هذه الأشياء أحوالاً ، فهو متحقق في الأقانيم التي ذكروها . وسنذكر في رد الأحوال وإثباتها قولاً مقنعاً في كتاب « الصفات » ، إن شاء الله تعالى . فهذه طريقة .

ولنا أن نقول : إن منعتم كون الجوهر غير الأقانيم ، وقدر استقامة ذلك لكم ، فما قولكم في كل أنفسكم مع الأقسام الآخر ؟ فإن زعموا أنهما متغايران ، فقد هدموا ما بنوا ونقضوا ما استبنوا . فإن الأقانيم لا تتصف بالوجود في ذاتها ، فكيف تتصف بالتغاير ؟ وإن لم يبعد ذلك ، فلئن لا يبعد التغاير بين الجوهر والأقسام أولى . فإنه إذا تغاير معلومان ، غير موصوفين بالوجود ، فلأن يمتنع أن يغاير موجود معلق ما لا يوصف بالوجود [أولى] . وإن زعموا أن الأقانيم لا تتغاير ، فقد قاربوا . ولكن يقال لهم : الأقانيم مع امتناع تغايرها ، تثبت وتوضح بأنها ثلاثة ، فما المانع من عد الجواهر رباعاً له ، وإن لم يكن مغايراً لها ؟ وهذا ما لا محيص منه إلى النباذ (١) . وإن عادوا إلى الجهالة الأولى ، وزعموا أن الجوهر عين الأقانيم ، عدنا لهم ، وأوضحنا إفتضاحهم .

فإن قالوا : قولنا فيما ألزمتهمونا ، كقولكم في الجوهر / وأحواله ، إذا أثبتتم ٤٣٠ الأحوال .

(١) لعلها : التنايد .

قلنا : إن رضيتم بذلك حكماً خصمتم . وذلك أنا إذا أثبتنا الأحوال ، فيتصف
الجوهر مع أحواله بأنها معلومات ، ولا يتحاشا من عد الأحوال . ثم إذا لم يستبعد
ذلك في الأحوال ، لم يستبعد في الجوهر الموجود . فإذا وصفنا الجوهر بثلاثة من
الأحوال ، لم يبعد أن يكون الجوهر معها أربعة . بل الجوهر أولى بالعد من
أحواله . ولو امتنع بمتنع من العد ، فمتنع عن تعدد الأحوال دون الذوات .
فأما المصير إلى عد الأحوال ، والامتناع من عد الجوهر ، فهو قلب للحقائق ،
وتمسك بما يناقضها . فإن الذات الثابتة ، الموصوفة بالأحوال ، المنعوتة بالوجود ،
[أولى] بالعد من الأحوال التي لا تتصف على حياها بالوجود . فقد وضح بطلان
مذاهبهم ؛ واضطراب مطالبهم من كل وجه ، واستبان أنه لا مستروح لهم في
مذاهب مثبتى الأحوال .

وما ينبغي أن لا يغفل المحصل عنه في مجارى كلامه ، أن يقول : ما يحصل من
مذهبكم ، أن الأقنوم لا يتصف بالوجود ، ثم وصفته بكونه علماً ، حياة ،
وهذا خروج عن قضية التحقيق . فإن ما ثبت له وصف عام ، ووصف خاص ،
فمن المستحيل ثبوت الوصف الخاص مع انتفاء العام . وإيضاح ذلك أن كل حادث
لما اتصف بالوجود والحادث ، وكان الحادث أخص من الوجود ، فاستحال
ثبوت الحادث دون الوجود ، وإن لم يستحل على الجملة ثبوت الوجود دون
الحادث . وكذلك السواد اتصف بكونه سواداً وكونه لوناً ، وكونه عرضاً .
ثم بكونه سواداً أخص من كونه لوناً ، وكونه لوناً أخص من كونه عرضاً .
فاستحال سواد ليس بلون ، وإن لم يستحل لون ليس بسواد . واستحال لون ليس
بعرض ، وإن لم يستحل عرض ليس بلون . ويستتقضى ذلك في الصفات إن
شاء الله تعالى .

فإذا ثبت ذلك قلنا : كل علم متصف بالوجود ، وكونه علماً أخص من
وجوده ، فإذا جاز وصف الأقنوم بأخص الوصفين ، وجب وصفه بأعمهما .
فهذا وجه الكلام على هؤلاء .

فأما الذين قالوا : إن الجوهر غير الأفانيم ، فهو لاء أقرب إلى إبطال التثليث من الأولين . فإنهم إذا أثبتوا الأفانيم ، وصرحوا بعددها ، ثم أثبتوا الجوهر مغايراً لها ، فقد زادوا على الثلاثة / وأفصحوا بذلك . إذ من ضرورة كل مغاير ٤٣١ لمتعدد أن يجوز عدّه مع المتعدد . فإذا لزم اليقينية والنسبورية ، لإبطال التثليث ، فلزوم ذلك بالملسكية أولى .

فإن قالوا الجوهر ، وإن غير الأفانيم الثلاثة ، فهو مع الأفانيم ثلاثة .

قلنا : هذا الآن جحد الضرورة ، وتلاعب بقضية العقل ، فإنكم صرحتم بالمغايرة أولاً ، ثم زعمتم أن الذى هو غير الأفانيم عين الأفانيم ، وهذا غاية الجهل . ثم إن لم يبعد ذلك فيما ألزمت ، لم يبعد أن يقال : الإبن وإن غير الآب فهو هو ، والكلمة وإن غايرت الروح والوجود ، فتعد معهما أقنومين . فليس عدّ الكلمة مع الروح والوجود أقنومين بأبعد من عد الجوهر المغاير للأفانيم الثلاثة معها ثلاثة .

وإن تعسف من لا يحصل مذهبهم لا يتحاشى من إثبات أربعة ، ولكن إلهه ثلاثة . فهذا خروج عن مذاهب النصارى ، وإبداع قولة لم يصر إليها أحد منهم ، فإنهم مطبقون على التثليث من كل وجه .

ثم نقول : إذا أثبتتم الجوهر زائداً على الأفانيم ، فما المانع من كون الجوهر إلهاً ؟ فإننا إن لم نبعد وصف كل أقنوم بأنه إله ، وإن كان كل أقنوم لا يتصف بالوجود ، فالجوهر أولى بالإلهية ، فإنه موجود موصوف بالأفانيم . والإله المخترع هو الحى ، العالم ، القادر . والجوهر هو الموصوف بكونه حياً عالماً موجوداً . فإن العلم إذا اختص بذات ، لوجب كونها عالمة به ، وكذلك القول فى الحياة . ويستحيل علم لا عالم به ، كما يستحيل عالماً لا علم له . والعلم الذى هو أقنوم عندهم ، ليس بعالم فى نفسه ، والحياة ليست بحية . والحى بالحياة ، والعالم بالعلم ، الجوهر . والموجود ، الحى العالم ، أولى بالإلهية من صفة لا توصف بالوجود ، وهذا واضح لا خفاء به .

فصل

[في الرد على الملكية]

قد قدمنا من مذهب الملكية : أن الجوهر غير الأقاليم . ونحن الآن نوضح عليهم طلبه . فنقول : الجوهر المغاير للأقاليم مماثل لها ، أو مخالف لها ؟ ولهم في ذلك طرق : فمنهم من يمتنع عن إطلاق المخالفة والموافقة ، وإذا استبعد ذلك منهم تمثلوا بمذهب مثبتى الصفات ، وقالوا : من أثبت الصفات القديمة ، لم يصفها بالاختلاف ، ولا بالتماثل . فإن لم يبعد ذلك من الإسلاميين ، لم يبعد منا . وسبيل الجواب عن ذلك أن يقال : إنما / امتنع بعض الإسلاميين من إطلاق الاختلاف ٤٣٢ من حيث قدروا لفظ الاختلاف منبئاً عن التغاير ، وقدروا التغاير منبئاً عن جواز العدم في أحد المتغايرين ، والنصارى — نعى الملكية منهم — لم يمتنعوا عن إطلاق المغايرة ، فلا وجه في الامتناع عن إطلاق الاختلاف أو التماثل .

ثم نقول : من امتنع من الإسلاميين عن إطلاق ذلك ، إنما يمتنع عن إطلاق اللفظ مع اعتقاد حقيقة الاختلاف . ومن أصل الإسلاميين الذين يسلكون هذا المسلك ، ألا يطلقوا في ذات الله وصفاته ، إلا ما يرد فيه إذن شرعى . والاختلاف بين الصفات ثابت عقلاً قطعاً ، وإنما الامتناع عن إطلاقه لأمر يرجع إلى الشرع . وقد قال القاضى فى طائفة من المحققين : لا منع فى إطلاق الاختلاف على الصفات ، مع تبعيد اللفظ عن الإيهام والإبهام . فسقطت معارضتهم من هذه الوجوه .

ثم نقول : لو سلم لكم ما ذكرتموه فى لفظ الاختلاف ، فلا يستتب ذلك لكم فى معنى . ونحن نقول : الجوهر هل يسد مسد الأقاليم ، وهل تثبت له أحكامها أم لا ؟ فلا يجدون إلى الجواب عنه سبيلاً . فإذا قلبوا ذلك علينا فى الصفات ، أطلقنا القول بأن العلم لا يسد مسد القدرة ، ولا يثبت له خاص وصفها ، وإذا كان الإلزام على هذا السبيل لم تستقم عليه معارضتهم .

وملك بعضهم مسلماً آخر — وهو حقيقة أصلهم — فقالوا : الجوهر يوافق

الآقانيمن من وجه ، ولا يوافقها من وجه . ثم ذكروا مذهباً لا يتحصل أبداً . فقالوا : الجوهر يوافق الآقانيمن بالجهرية ، وعنوا بذلك : أن كل أقنوم فهو من الجوهر ، وجوهر الكلمة هو جوهر الروح والاب . وزعموا أن الجهرية تجمع الجوهر والآقانيمن ، وهذا وجه اتفاقها . ثم قالوا : الآقانيمن تخالف الجوهر بالاقنومية إذ ليس الجوهر أقنوماً . وهذا خبط وتخليط وقول متهافت يناقض آخره أوله . ويتبين المقصود في ذلك بتقسيم وذلك أنا نقول : ما المعنى بقولكم إن الجوهر يوافق الآقانيمن بالجهرية ؟ فإن أردتم بذلك أنه تثبت لكل أقنوم صفة الجوهر ، وإنما وافق الأقنوم الجوهر من حيث استويا في صفة الجهرية ، فيلزم من ذلك أن يكون كل أقنوم جوهر^(١) أو لا يكون شيئاً منها أقنوماً ، أو تكون بعض / ٤٣٣ الجواهر أقانيما لبعض ، أو يكون لكل جوهر أقانيمن على الانفراد ، وكل ذلك يهدم أصولهم وينقضها . هذا لو أراد بقولهم الجوهر يوافق الآقانيمن بالجهرية ما ذكرناه . فإن قالوا أردنا بذلك : أن الجوهر موافق للآقانيمن من حيث اتصف بها ، وكان أصلاً لها . فهذا من ريك القول ، ويلزم منه أن تكون الآقانيمن موافقة للجوهر أيضاً من حيث كانت خواصاً^(٢) وصفات له ، فإن الاتصاف بالصفة إذاً أوجب للموصوف مماثلة للصفة ، فتكون الصفة صفة للموصوف ، فينبغي أن يوجب لها مماثلة الموصوف . إذ لا فرق في ذلك بين القولين ، وليس القائل بأحدهما الممتنع من الثاني ، بأسعد حالاً من الذي يقلب عليه مذهبه بنفي ما أثبتته وإثبات ما نفاه . وهذا واضح لا خفاء به .

ونرى النصارى مطبقون — أعنى الروم — على أن الآقانيمن متفقة بالجهرية ، ويشبتون الجهرية صفة لها ، ويطلقون أن جوهر الإبن يماثل جوهر الأب . وقد أوضحنا أن هذا لا محصل له . فإنه لا معنى لقول القائل : الجوهر يوافق الآقانيمن بالجهرية ، مع القطع بأن الآقانيمن ليست بجواهر . وإن فسروا موافقة الجوهر لها بأنه يجمعها ويتصف بها ، وليس ذلك من الموافقة في شيء ، إذ الموافقة

(١) في الأصل : جوهر

(٢) في الأصل : خواص

إنما هي اتفاق الشئيين في صفتين متفقتين ، كموافقة الجوهر الجـوهر في التحيز ، وقبول الأعراض ، وما عداها من صفات النفس . فهذا هو المعنى بالموافقة ، ومثل ذلك ليس يتحقق في الذي نحن فيه . فإن الجوهر ، من حيث جمع الأقسام ، إنما كان موافقاً للأقسام لو كانت الأقسام تجمع جميعه ، فيساوى الجوهر الأقسام في هذه الصفة . فقد وضح أن الجوهر ليس يوافق الأقسام في صفة ، وبطل تفصيل النصارى في الموافقة بالجوهريّة والمخالفة بالافنومية ؛ واستبان أن الذي قالوا خلو من التحقيق ، فيضمحل لنا التحصيل . وقد انكشف الغطاء وحصل الحق وانحسنت تمويهااتهم .

فصل

[في الرد على النصارى في اتحاد الكلمة]

ومما يتعلق بالباب الذي نحن فيه اضطراب اليقينية والنسبورية مع الملكية في الإنسان الجزئى والكلى واتحاد الكلمة . فزعمت اليقينية والنسبورية أن المسيح إنسان جزئى ، اتحدت به الكلمة . وعنوا بالجزئى أنه واحد من الناس ، وبعض ٤٣٤ من جملةهم ، وافقت الروم على أن المسيح لإنسان كلّى جامع / بالإنسانية جزئيات الناس .

واختلفوا في مريم عليها السلام . فصار الأكثرون منهم إلى أنها لإنسان جزئى . وذهب شريحة منهم إلى أنها لإنسان كلّى . واففقوا على أن الاتحاد بالمسيح دونها . وهذه جماعات تميحها أسماع أرباب الألباب ، وتأبها قرائع ذوى التحقيق .

وأول ما نفتح به هؤلاء أن نقول : ألم يكن المسيح صلوات الله عليه ، في حكم الناسوت ، محدود الأقطار ، مضبوط الغاية ، والنهاية ، متحولاً ، متنقلاً ، آكلاً شارباً ، جنيناً برهة ، ثم مولوداً منفصلاً ، ثم سياحاً في الأرض ، رواحاً ، ثم اختصصتم معاشر النصارى بقولة اختلقتموها ، وزعمتم أنه قتل وصلب ، وهم

لا ينكرون شيئاً عما ذكرناه في حكم الناسوت . فإذا ثبت ذلك قلنا : كيف يكون
شبح من الأشباح ، وشخص من الأشخاص ، كل الناس ، مع العلم أنه يغير
آحادهم ويغيرونه ، ويباينهم ويباينونه ، وهذا جحد الضرورة ومراغمة البديهة !
ثم قد اعترفوا بأنه مولود من مريم ، صلوات الله عليهما ؛ وكيف يحتوى الجزء
على الكل الذى هو جزء منه لولا الوقاحة والحق ؟

فإن زعموا أن ناسوت المسيح ، لم يكن ما روى منه ، وإنما كان أمراً باطنياً
لا يرى ، يعم جزئيات الناس . وهذا من أعظم الجبهالات ، فإنهم وافقونا في أن
المسيح روى لإنسانا ، ويستحيل أن يكون كلياً جزئياً . فإن ذلك متناقض واللاهوت
منه هو الذى لا يرى عندهم دون الناسوت . وأما تقسيم الناسوت إلى مرئى وغير
مرئى فلم يصح إليه أحد منهم ، فإنهم قطعوا بأن ناسوت المسيح يقبل كل ما يقبله
كل ناسوت . والذى يحقق القول في ذلك ، أنه لو ثبت له ناسوت جزئى [و] قد
سماه بعضهم برائياً ، وناسوت كلى وقد سماه بعضهم حرايياً ، ولو سئلوا عن كونه
جزئياً كلياً ، امتنعوا منه ، فنقول : قد ثبت كونه جزئياً قطعاً ، وقد أعطيتهمونا
ذلك . فإن قدرنا ناسوتاً كلياً ، فيستحيل أن يكون الكلى هو الجزئى ، بل يجب أن
يكون الناسوت الجزئى مندرجا تحت الكلى ، والكلى غير مختص به . فيخرج من
ذلك أنه جزئى ، له حكم الكلى على معنى أن الكلى يشملها . فأما أن يكون جزئياً ،
وعين الجزئى كلى ، فهو متناقض ، يقطع الكلام عن ملتزمه . وإن تحقق في
الناسوت / شئ شامل للأحاد ، جامع للجزئيات يستحيل أن يكون ذلك الجامع ٤٣٥
جزءاً آبدية وضرورة . بل كل جزء من ذلك الجامع مع حكم ، ولكل جزء
ارتباط بالجامع ، واندراج تحته . فكل إنسان إذا جزئى كلى على ذلك ،
ولا اختصاص للمسيح . وهذا يقطع دابرهم ويحسم تشغيهم .

ثم نقول : لو جاز تقدير إنسان جامع ، جاز تقدير وجود جامع للجملة
الحوادث ، حتى تكون الموجودات جزئيات ، يجمعها وجود كلى ، ويلزم من
هذا الدهر . فإن ذلك لو ثبت ، استقام اللمحدة أن يقولوا : الحوادث لانهاية لها ،

ووجود جميعها جامع واحد ، وهو قديم لا أول له ، كما لا أول لوجود الصانع عند مشيئته من حيث اتحد وجوده . وإنما الذى يصعب موقعه على الدهرية : لإثبات حوادث ، كل حادث منها ينفصل عن سائرهما ، ثم تتوالى إلى غير أول . فإذا سوغ لإثبات شامل واحد جامع ، اندفعت عنهم الطلبات . ولو جاز لإثبات كلى وبعضى فى الناموس ، لجاز ذلك فى الأعراض ، حتى يقال : قد يجمع جميعها شامل واحد ثم تنقسم هى إلى جزئيات . والنصارى لم يلتزموا شيئاً من ذلك وليس لهم من الإلتزام أو نقض أصلهم بُدّ .

ثم نقول : إنما الذى يعقل من الناس صُور وأظلال وأشباح ، وكل صورة تتميز عن سائر الصور ، وليس تتعدى منه صورة إلى صورة . وإنما الذى ظنوه جامعاً عموم الصيغة ، وسموا اللفظة المتناولة للأحاد والأفراد ، وذلك لا يرجع إلى الذوات .

ثم نقول : لو اتحدت الكلمة بالناموس العام الجامع ، والناموس العام شامل للجزئيات ، فيجب من ذلك أن يكون كل جزئى مسيحاً ، أو لا يكون جزئى مسيحياً ، إذ الإنسان الكلى لا يختص بجزء ، ولا يستقل الإنسان الكلى بنفسه دون الجزئيات . فيلزم من طرد ذلك أحد أمرين : أحدهما : إن كل ماله كل جزء من حيث تعلق ذكر الكلى به ، إذ لا يثبت الثابت إلا لكل الجزئيات معا . فبطل ما قالوه من كل وجه ، ولم يبق لتمويهاتهم معنى .

٤٣٦ وأما الذين قالوا إن مريم كلى ، فقد ناقضوا من وجهين : أحدهما أنهم قالوا : / اتحدت الكلمة بالكلى ، واعترفوا بأنها لم تتحد بمريم . والوجه الآخر : أن لإثبات كليين من وجه واحد لجزئيات ، محال ، وإن كانت مريم كلاً ، كانت كلا المسيح ، وكان المسيح كلاً لها ، فكيف يكون الشئ كلاً لما هو كل له ؟ وهذه غاية فى الجهالة لا يرتضيها عاقل .

القول في إثباتهم الآلهة والرد عليهم

اعلموا أحسن الله إرشادكم ، أن النصارى افترقت مذاهبهم فيما نروم الخوض فيه . فذهب الروم إلى التصريح بإثبات ثلاثة آلهة . وامتنع من ذلك اليعقوبية والنسطورية من وجه ، والتزموه من وجه . وذلك أنهم قالوا : الكلمة إله ، والروح إله ، والرب إله ، والثلاثة الأقانيم — التي كل أقنوم إله — إله واحد . ونقل هذا المذهب يغنى عن الرد على قائله . فإن هؤلاء وصفوا كل أقنوم بأنه إله ، وزعموا أن الأقانيم ثلاثة ، كل أقنوم إله ، والثلاثة إله واحد . وهذا خرق حجاب الحقائق ، والمباهة في الضرورات ، التي هي من كمال العقل . فإن من كمال العقل : العلم بأن الثلاثة لا تكون واحداً . ولو جاز ذلك جاز أن يقال : الكلمة أقنوم ، وكذلك الأب والروح ، وكلها أقنوم واحد ، وهذا ما لا فصل فيه أبداً .

ونقول للروم : قد زعمتم أن الكلمة إله ، وهي لا تتصف بالوجود ، ولا تتصف بكونها عالمة وحيدة وقادرة ، فكيف يجوز إله لا يتصف بالوجود ، ولا مسائر ما ذكرناه من الصفات ؟ أو نقول : هل يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل دون الروح والأب ؟ فإن أبوا ذلك ، قيل لهم : كيف ينفرد بالإلهية من لا ينفرد بفعل واحد ؟ وإن قالوا : لا يجوز أن تنفرد الكلمة بفعل ، فينبغي أن يجوز ذلك في الروح والأب أيضاً . ثم يجب من ذلك أن يتناع . ثم نجر عليهم عند منقطع الكلام أصول التناع ، على ما تقدم تقريرها .

ومما يصعب موقعه عليهم ما قدمناه في خلل الكلام ، من إلزامهم الترييع . وليس لهم منه مخلص . ثم يترتب على إلزام الترييع ، إلزام إثبات أربعة آلهة . ثم نقول لهم : لو هديتم مرشدكم لعلمتم أن الموجود الذي اتصف بالعلم والحياة ، والوجود وهو الإله ؛ وله صفات الإلهية ، ولكنكم فتنتم أنفسكم وسفهم رأيكم ، وأثبتتم كل أقنوم إلهاً ، ومنعتم / أن يكون الموصوف إلهاً ، وهذا عكس الصواب ، ٤٣٧ وقلب الحقائق ، أعاذنا الله من الضلال وأرشدنا لدرك الحق .

باب

يجمع أسئلة مقتضبة من الأبواب السابقة

فما سأله القاضى رضى الله عنه وطالب النصارى به أن قال : لم كان العلم أولى بالاتحاد من الحياة ؟ وقد قدمنا ذلك وقررناه فى تضاعيف الكلام . وما ذكره أن قال : لم كان العلم أولى بأن يسمى ابناً عند الاتحاد منه بأن يسمى أباً ؟ وهذا يدانى السؤال الأول ويضاهيه . وشأننا بسط الحقائق ، والإطناب فى المعانى ، والإيجاز فى العبارات ، والله وليّ التسديد . وبما طالبهم به أيضاً أن قال : قد اتفقت على أن الاتحاد فعل من الأفعال ، فلا تخلون فيه : إما أن تقولوا هو فعل لا فاعل له ، فيلزمكم منه الدهر . والمصير إلى تجويز خلو كل فعل عن فاعل . ومذهب بعضهم : أن الاتحاد فعل لا فاعل له ، فاعلموه . فإن صاروا إلى أن فاعل الاتحاد الكلمة — وهو أصل معظمهم — فإنهم قالوا : إنما يفعل الاتحاد المتحدون غيره ، وهذا يجرهم إلى ما لا قبل لهم به ؛ وهو أن يقولوا : الاتحاد فعل ، وهو لا يتصور من الأب ، فيكون الابن مستأثراً^(١) بفعل لا يقدر عليه الأب . ثم لو جاز الاستئثار بفعل واحد ، جاز ذلك فى أفعال وهذا يؤدى إلى التمانع المتقدم .

فصل

[فى صلب المسيح]

ثم نقول للنصارى : قد ثبت من مذهبكم أن المسيح صلب وقتل ، فما قولكم فيه وهو على الصليب ؟ أكان ناسوتاً ولاهوتاً أم كان ناسوتاً محضاً ؟ فإن كان ناسوتاً ولاهوتاً ، فيلزم من ذلك إطلاق القول بقتل الإله ، إذ المسيح إله مطلق عندهم . ومن ضرورة إطلاق ذلك : القول بموت الإله . وهذا هو الانسلاخ من الدين

(١) فى الأصل : مستأثر .

بالكلية. فإن قالوا : قتل الناموس فلم يقتل المسيح إذآ . إذ المسيح لم يكن ناموساً محضاً ، وهم يطلقون القول بأن المسيح صلب ، كما أخبر الله عنهم في نص كتابه . والكلام في ذلك يتعلق بمناقشة في عبارات ، وسنبينها الإيجاز فيها ، فإن المعاني سبقت وافية وافرة .

فصل

[متعلق بشبهة أخرى]

وما يعظم الطلبة به أن يقال لهم : هلا قلتم إن موسى بن عمران صلوات الله عليه كان إلهاً ، واتحدت الكلمة به ولذلك قلب العصاحية ، وجرّ على القبط القمل ، والصفادع ، والدم ، والطمسة ، والطوفان ، والجراد ، وفلق البحر ، وخسف قارون / إلى غير ذلك من آياته ؟ وهذا ما لا يجدون إلى التقصى عنه سبيلاً . ٤٣٨ وإن علموا أنفسهم بشيء قبلوا بمثله ، ولم يجدوا محيصاً ، وقد قدمنا في ذلك قولاً مقنعاً بليغاً .

فصل

مشمتم على ذكر ألفاظ تشبث بها من الإنجيل وافقونا عليها

فمن ذلك أن في إنجيلهم ما ترجمته أن عيسى لما عرض للصلب قال : إلهي إلهي ، لم خذلتني ولم أمهنتني . وهذا إعراف منه بأنه غير مربوب يسلم ويخذل تارة ، ويؤيد أخرى . وفي إنجيلهم أن عيسى قال : إنما بعثت معلماً . وفيه أيضاً أنه قال للحواريين : إخرجوا بي من هذه المدينة ، فإنه ما أكرم نبي في مدينته . وهذا إعراف بأنه نبي مرسل متعب كسائر الرسل . فإن قالوا في الإنجيل إنه قال : من رآني فقد رأى أبي ، فإنني وإياه واحد .

قلنا : لو سلم لكم إنجيلكم من التبديل والتحريف ، وهيئات أن يسلم ، فهذا مؤول

عندكم . فإن أحداً منكم لم يقل إن من رأى عيسى ، فقد رأى الآب ، بل امتنع
كلكم من الكلمة المتحدة به ، وزعمتم أن المرئ منه الناسوت . فإذا لم نر ما اتحد ،
فكيف نرى الآب ولم يتحد ؟ وهذا مؤول عندكم ، محمول على بعض وجوه التأويل ،
فزال ظاهره . ثم ما يؤمنكم أنه عنى بأبيه روح القدس ، وهو جبريل عليه السلم
سماه أباه من حيث كانت نفخته سبب العلوق به ، ومن حيث كان معلمه ومؤدبه ،
وقد سمي المتعلم ؛ المعلم الشقيق الرفيق أباه ؟ فإذا أمكن ما قلناه - ولم تحتمل
قضية العقل غيره - فهلا حملتموه على منهج العقل ؟ فإن قالوا : إن في الإنجيل أن
مريم تلد إلهاً .

قلنا : هذا هو التناقض الصراح . فإن الإله لا يولد عندكم أيضاً ، وإنما ترجع
الولادة إلى الناسوت ، وأنتم مضطرون إلى تأويل إضافة الولادة إلى الإله .

ثم نقول : هلا قلتم إنه سمي إلهاً تجوزاً وتوسعاً ، إن صح ذلك ، من حيث
كان يسوس أمته ، ويخرجهم من الظلمات إلى النور ، ويهديهم لمرشد أمورهم ،
ويحجزهم عن معاطبهم ، فهلا أجريتم ذلك مجرى تسمية مالك الشيء ربه ، وإن كان
الرب على الحقيقة هو الله تعالى ؟

ثم نقول : بم تنكرون أن ذلك - إن صح - فالمراد به أنها تلد من يعتقد قوم
أنه إله ؟ فخرج ذلك لإنباء عن الغيب . وهذا كما أن العرب سمت الشمس إلهاً ،
من حيث مُعبدت ، وإن اعتقدوا أنها لا تعبد . فإن قالوا : في الإنجيل أن
٤٣٩ عيسى صلوات الله عليه / قال : أمتي ، إني أقول لكم إني كنت قبل إبراهيم .
قالوا : وهذا دليل على ما قلناه . قلنا : لو صح ذلك ، فيمكن حمله على كونه متقدماً
في الدرجة وعلو الرتبة ، أو كان متقدماً اسمه على اسم إبراهيم في جريدة الأنبياء
صلوات الله عليهم . ثم نقول لهم : في صحف آل داود أن سليمان صلوات الله
عليه قال : كنت قبل الدنيا ، وكنت في صبياء الهواء بين يدي الرب ، فما تأويلكم
لذلك معاصر النصارى ؟ فإن فهموا منه ما فهموا بما نقلوه من إنجيلهم ، نقضوا
أصلهم . وإن حاولوا تأويله قوبلوا بمثله .

فهذه جمل مقنعة في الرد على النصارى لم يبلغها أحد من المصنفين ، وهو وجين المقدار ، بسط في المعاني ، وكنا على أن نرد على الصابئين والسامرة فوجدناهم لا ينفردون عن إخوانهم إلا بموافقة المنجمين في بعض أصولهم ، وفي ردنا على المنجمين أكمل غنية على ما سيأتي إن شاء الله تعالى .

باب

في الصفات

اعلموا - وفقكم الله - أن الركن الأعظم والخطب الأجل من الكلام ينحصر في الصفات ، وهي تحتوى وتنطوى على حمل أسرار التوحيد . وقد قال المحصلون لا يخلو باب من أبواب الكلام عن مخامرة الصفات والتشبه بها ، فيتعين إستفراغ الجهد فيها ، اعتصاما بفضل الله ورغبة إليه في التأييد والتسديد . وأول ما يجب تصدير الصفات به لإيضاح الدلالة على وجود القديم سبحانه وتعالى .

القول في الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى

اعلموا أن مشبى الصانع مطبقون على وجوب وجوده . ولم يؤثر عن أحد منهم المنازعة في ذلك ، إلا الباطنية والزنادقة ، لعنهم الله . فإنهم امتنعوا عن وصف الصانع بالوجود والعدم . وقد ذكرنا ذلك في كتاب « التماثل والاختلاف » وأوضحنا الرد عليهم بما فيه مقنع ، وذكرنا ما حملهم على كفرهم من شبههم ، وتقصينا عنه . ونحن الآن نوضح الطرق المفضية بمسالكها إلى العلم بوجود الصانع .

فما تمسك به المحصلون أن قالوا : العدم نفي محض والمعدوم منتف من كل وجه . والجمع بين إثبات الصانع ، وبين الاعتراف بافتقار الصنع إليه ، والمصير إلى عامه وانتقائه ، متناقض من القول . ولا فصل عند ذوى التحصيل [بين (١)]

٤٤٠ المصير إلى عدم الصانع وبين نفيه أصلا، وإن انجر الكلام إلى الطلبة/بإثبات الصانع، فقد سبق تقريره .

والذى يحقق ما قلناه : لأنه لا معنى الموجود عندنا إلا أنه شئ ثابت . وإن اعترف الخصم بثبوت الصانع ، فقد اعترف بما نعينه بالوجود ، ورجعت مناقشته إلى عبارة . وهذا من أقوى ما نتمسك به ، وهو على الحقيقة كشف ، وإيضاح لصرف الكلام إلى اللفظ دون المعنى . فإن قال قائل : قد ثبت عندكم ما لا يتصف بالوجود ، وقرن السائل ذلك بضروب من الاستشهاد ، منها أنه قال : العدم ثابت للمعدوم ، كما أن الوجود ثابت للوجود . وأقرب ما استشهد به الأحوال على مذهب مثبتيه ، فإنها ثابتة عندهم ، وإن لم يصفوها بالوجود . وهذا الذى ذكره السائل لا يقدح فيما سبق . وذلك لأن ما استشهد به ثبوت العدم . وهذا تمويه لا يحصل له . وذلك أن الثبوت إذا أطلق فقد يراد به العلم متعلقا بمعلوم ، وقد يراد به نقيض الانتفاء فيما يرام الإثبات فيه .

فإذا قال القائل : ثبت العدم ، فليس يعنى إلا العلم به ، ولا معنى للعلم به إلا أن يعلم ذو العلم انتفاء ثابت ، أو انتفاء مقدر ثبوته ، وانتفاء ما لا مقدر ثبوته ، فلا يتحقق فى المعلوم إذا ثبت ، وإنما ينصرف الثبوت فى إطلاق المطلقين إلى العلم بالعدم ، وهو ثابت على التحقيق . وقد نعبر بالإثبات عن نفس العلم ، فيقال : أثبت فلان فلانا إذا علمه وميزه . فأما الثبوت الذى هو نقيض الانتفاء ، فلا يتوهمه فى الانتفاء لبيب . ووضوح ذلك يغنى عن بسطه .

وأما ما استشهد به السائل من الأحوال ، فهو أول سؤال على شريطة المتكلمين ، إذ الجمهور منهم على نفى الأحوال . وتوويلهم فى نفيها على استحالة وصفها بالوجود . وإنما صار إلى إثبات الأحوال طائفة من المتأخرين من كل فرقة . فن نفى الحال ، فقد كفى مؤونة السؤال . ومن أثبت الأحوال ليس يعنى أنها ثابتة ، بل أراد بإثباتها العلم بها . والأحوال فى أنفسها ليست بثابتة عنده ولا منفية ، كما أنها ليست بموجودة ولا معدومة ، وسنشرح ذلك فى موضعه إن شاء الله .

ومحصل القول عند من قال بالحال : إن المعلوم ينقسم إلى نفي محض ، وإلى موجود وإلى صفه وجود فأما الصانع فيستحيل أن يكون نفياً محضاً ، ويستحيل أن يكون صفة لوجود ، فلم يبق إلا أن يكون موجوداً . والذي يوضح الحق في ذلك أن من قال بالحال لم يجعله نفياً محضاً ، لم يصفه بكونه / معدوماً ، وإنما يلزم ذلك ، ٤٤١ لو كان القائل بالحال يصفه بالعدم . وإنما نطرد الاستشهاد أيضاً بالحال لمن يزعم أن الصانع ليس بموجود ولا معدوم . وإنما غرضنا الآن التعرض لإبطال القول بعدمه .

والطريقة التي ذكرناها لا تستتب على أصول المعتزلة . فإنهم وصفوا المعدوم بحمل من صفات الإثبات ، وحكوا بكونه جوهرًا موافقاً لجنسه مخالفاً لجنسه ، وحكوا بأن المعدوم عرض علم وخصصوه بأخص أوصافه ، فلا يبعد على قضية أصلهم : كون الصانع معدوماً مع اختصاصه بصفات الإثبات .

وما ذكره القاضي - رضي الله عنه - وعول عليه أن قال : إذا ثبت بالأدلة السابقة افتقار الصانع إلى الصانع ، ودلالته عليه ، فيعلم اضطراباً أن من يوجد ويخترع ، ويحكم ويتقن ، ويحيي ويميت ، ويعلم ويقدر ، ويتصف بالحياة والارادة ، موجود قطعاً . وهذه طريقة القاضي سنوردها في مواضع . فإن من أصله أننا نعلم اضطراباً أن الفعل لا يصدر إلا من قادر عليه ، والإحكام والإتقان فيه لا يتحققان (١) إلا من عالم به يتصف بحكم القدرة والعلم ، ولا يتصف بحكم القدرة والعلم إلا حي . فذكر القاضي أن السبيل في ذلك كله الضرورة ، فإننا نعلم اضطراباً أن الميت والجماد يستحيل منهما الأفعال الاختيارية ، وكذلك نعلم ضرورة استحالة صدور البناء المنظم من الجاهل . فإذا كنا نسلك هذه الطريقة في العلم ، والقدرة ، والحياة ، فسلوكها في إثبات وجود الصانع أولى ، فإن قول من قال : صدر البناء عن معدوم ، أبعد من قول من قال : إنه صدر من جاهل أو عاجز .

وسلك القاضي مسلكاً آخر وقال : قد دل الفعل على الصانع وعلى كونه عالماً ،

(١) في الأصل : يتحقق

قادرا ، حيا مريدا ، واستبان تقدمه عن جملة صفات الحدث . والذي نعيه بالوجود ذلك ، فن ساعد في ثبوت الصانع وكونه عالما قادرا ، فقد ساعد فيما نبتغيه . فإذا أنكر الوجود بعد ذلك ، كان مناقضا أو مناقشا في عبارة ولا محصول لها .

ومما تمسك به الأصحاب أن قالوا : قد ثبت افتقار الفعل إلى الصانع العالم القادر ، وقام واضح الأدلة على أن العالم القادر : من قام به العلم والقدرة ، ويستحيل قيام المعاني بالمعدم والمنتفى ، إذ ما اتصف بالعدم والانتفاء ، استحال أن يتخصص به ٤٤٢ معنى قيا ما ، ولما يتحقق بالاختصاص في / كائن تعين له الوجود .

ولا تستقيم على أصول المعتزلة دلالة أصلا ، وذلك أن بما تولعوا به وظنوا استقامته لهم ، ما ذكرناه آخرا من افتقار الفعل إلى العالم القادر . وهذا غير سديد على أصلهم . إذ من من أصلهم : أن كون القديم عالما قادرا ، من صفات نفسه . ولا يبعد على مقتضى أصلهم اثبات صفات النفس للمعدوم . وهذا كإثباتهم صفات النفس للأعراض والجواهر .

فإن راموا عن ذلك خلاصا وقالوا : القدرة يستحيل أن تتعلق بالمقدور في عدمها ، ونحن وإن قلنا الصانع قادر لنفسه ، فنفسه تتعلق بالمقدور كتعلق القدرة . فإذا ثبت امتناع تعلق القدرة بالمعدومة ، فيثبت لذلك إقتناع تعلق الذات القادرة لو ثبت عدمها . وهذا الذي ذكروه لا محصول له ، فإنهم بنوا ما طولبوا به على امتناع تعلق القدرة بالمعدومة بالمقدور ، وهذا لا يسلم على أصولهم من القوادح . ولو طولبوا فيه بالتحقيق ، لم يجدوا إليه سبيلا .

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعلق القدرة في عدمها : أنها لو تعلقت بمقدور ، لافتقرت إلى قادر بها ، إذ من المستحيل [وجود] قدرة متعلقة بمقدور ، ولا قادر بها ، وإذا ثبت ذلك ، استحال قادر بها ، من حيث استحال قيام معنى للمعدوم بمعدوم أو هو وجود . وهذا الذي ذكروه دعوى أخرى ، وقد ألزمناهم في صدر الكتاب - عند ردنا عليهم في قولهم المعدوم شيء - أن يحكموا بقيام الأعراض في العدم بالجواهر ، ولم يجدوا لهم عما التزموه مهربا . (١)

على أنا نقول : أكثر ما في الباب أن نسلم لكم امتناع قيام القدرة المعدومة بمحل في عدمها . فبهم تنكرون ، مع تسليم ذلك ، على من يقل لكم : لأنها وإن لم تقم بمحل يقتضى لبعض المحال كونه قادراً بها ؟ وهذا نحو ما قلتموه في الإرادة الثابتة في غير محل . فإنكم زعمتم أن القديم مريداً بها ، ولم تنزجروا عن معتقديكم لما قيل لكم : إذا كانت الإرادة في غير محل ، فلا اختصاص لها ببعض الذوات دون بعض ، وكان من قولكم في روم الانفصال عن السؤال : أن الإرادة الثابتة في غير محل تختص باقتضاء الحكم للقديم لصفة الإرادة عليها ، وهي توجب / لها ٤٤٣ الاختصاص . ثم قيل لكم : لما لم تردتم مثل ذلك في الفناء ، وجوزتم أن يخلق الله تعالى فناء مختصاً ببعض الجواهر ، فزعمتم أن ذلك محال وأوجبتم فناء جملة الجواهر وعدمها بجزء واحد من الفناء ، واعتلتم في ذلك بأن الفناء لا اختصاص له ببعض الجواهر ، وهذا نقض لما أطلقوه في الإرادة ، فأنى يستقيم لكم ، مع هذا الخبط ، ما طولبتم به من الدليل على أن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور ؟ وهلا قلتم أنها تختص ببعض القادرين ، بصفة هي نفسها عليها ، توجب لها الاختصاص ببعض القادرين ؟ والذي يحقق الإلزام ، ويعضد هذا الكلام ، أن نقول : القدرة عندكم لاتعلق إلا بمعدوم . فإذا وجد المقدور انقطعت القدرة عنه ، ولم تعلق به في أول حال حدوثه . فإذا لم يبعد من أصلكم أن يكون المعدوم مقدوراً دون الموجود ، وإن كان المعدوم لا اختصاص له ، فلا يبعد مثل ذلك في القدرة . فإن المقدور في الافتقار إلى التخصيص في كونه متعلقاً ، كالقدرة في كونها متعلقة فإذا لم تبعدا (١) واعدم المقدور واستحالة كونه موجوداً ، فلا تبعدا (٢) عدم القدرة . ولو أنصفتم القياس ووفيتموه حقه لقلتم : القدرة تتعلق بالمقدور وهي معدومة ، وذلك قبل وجود القدرة بحال واحدة ، كما أن المعدوم المقدور : هو المتقدم على الوجود بحالة واحدة . فكان ينبغى أن تقولوا : يقارن عدم القدرة مع تعلقها بعدم المقدور ، ثم يعقب ذلك وجود المقدور ، كما يوجد المقدور بوجود القدرة معه من غير تعلق بينهما .

فإن قالوا : لو اقتضت القدرة المعدومة أن يكون شيء قادراً بها ، لاقتضى العجز المعدوم كون ذلك الذي قدرناه قادراً عاجزاً بالعجز المعدوم . إذ ليس العجز باقتضاء الحكم ، أولى من القدرة ، وليست القدرة أولى منه .

وهذا الذي ذكرناه مما قدمنا الجواب عنه ، حيث قلنا : لا يمتنع على أصلكم اختصاص القدرة بصفة توجب الاختصاص ببعض القادرين ، وإن لم تثبت تلك الصفة للعجز . وهذا كما أنكم قلتم باختصاص الإرادة لمعنى يقتضى ذلك فيها ، دون ٤٤٤ الفناء ، ولم يرجعوا إلا إلى محض التحكم فتقبلوا منا (١) ذلك فيما ألزمتهم / .

ثم نقول : هذا كله — لو سلم لكم — أن القدرة في تعلقها تفتقر إلى قادر بها . ولو أبينا وقلنا : إذا جاز تعلق القادر بالمقدور من غير قدرة ، فما المانع من تعلق القدرة بالمقدور من غير قادر ؟ وهذا ما لا فصل فيه .

على أنا نقول : أليست القدرة تثبت معدومة غير متعلقة ولا قادر بها ، فإن لم يبعد ثبوتها غير متعلقة ، ولا قادر بها ، لم يبعد كونها متعلقة ولا قادر بها أيضاً . فإن المعنى إنما افتقر إلى المحل لنفسه لا لتعلقه ، وهذا ما لا محيص منه أبداً ، وهو الذي يحسم تشغيبيهم ويقطع دابرهم .

ثم نقول : أقصى ما استروحتم إليه أن القدرة المعدومة لا تتعلق بالمقدور . ولو سلم لكم ذلك ، لم تستفيدوا بتسليمه ثبوت ما فيه التناقض . وذلك أن لنا أن نقول : هلا قلتم إن القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور ، من حيث لو ثبت ذلك لافتقرت القدرة إلى قادر بها ؟

وهذا المعنى لا يتحقق في القادر بنفسه ، فإنه في كونه قادراً لا يفتقر إلى التعلق بغيره ، كما افتقرت على زعمكم القدرة إلى التعلق بالقادر بها . فهذا الذي عولتم عليه ، في امتناع تعلق القدرة المعدومة ، ليس يتحقق في القادر بنفسه .

ثم نقول : قد أنزمت أصحابنا كون الذات قدرة من حيث تعلقت بالمقدورات ،
تعلق القادر ، واقتضت اقتضاءها ، فكان من جوابكم أن قلتم : القادر ليس يتعلق
بالمقدور تعلق القدرة ، وإنما يتعلق تعلق القادرين . وحاولتم فصلا بين تعلق القادر
والقدرة ، فما لكم الآن نسيتم أنفسكم ، ورمتم الجمع بين التعليقين ؟ فبم تنكرون على
من يقول : تعلق القدرة مشروط بوجودها بخلاف تعلق القادر لنفسه ؟ فهذه
طلبات تجز الواحدة منها رموس المعتزلة . ولما علم بعض المتحذقين منهم توجه
الطلبات ، من حيث قالوا : إن القديم تعالى حتى ، قادر ، عالم لنفسه ، صرفوا
الدلالة إلى الإرادة . إذ من أصلهم أن القديم تعالى يريد بإرادة حادثة . فقالوا
مرتبين على هذا الأصل : إن لم تطردوا دلالتنا في القادر ، من حيث كانت صفة
نفسه ، فهو مطرود في الإرادة .

ووجه القاضى عليهم طلبات في الإرادة تستقصى في مواضعها ، ولكننا نشير
إليها على إيجاز ، فنقول : متى صحت الإرادة عندهم ، فرتبوا عليها / مقصودكم ،
فإن تمسكوا عند المطالبة بافتقار المخصص من الحادثات بالصفات إلى الإرادة ،
بطل ذلك عليهم بوجوه ، منها : أن من أصلهم أن الأفعال المتولدة تتوالى وتترتب
من غير إرادة وتخصيص بمن وجد منه السبب ، وكذلك السامى ، والنائم عندهم
تصدر منه أفعال مع انتفاء قصده وإرادته ، فهلا طردوا ذلك في كل فعل ؟

فإن قالوا : إنما يستغنى عن الإرادة ، ما يقل عن الأفعال .

قيل لهم : هذا باطل من ثلاثة أوجه : أحدها : أن الأفعال المتولدة تكثر
على انتظام واتساق ، مع استغنائها عن الإرادة . فانتقض ما عولوا عليه من الفرق
بالقلة والكثرة . ثم نقول : هلا تمسكتم بفرقكم هذا في القدرة ، حتى تقولوا : يجوز
صدور القليل من الأفعال ، مع انتفاء القدرة ، وإن لم يجوز ذلك في الكثير طرداً
لقياسكم في الإرادة ؟

والوجه الثالث أن نقول : قود كلامكم يلزمكم أن تقولوا : إن القليل من

الفعل لله ، لا يدل على إرادته: وهذا ما لا سبيل لإليه ، ثم نقول : إن لم يبعد على أصلكم وقوع الإرادات الحادثة من غير إفتقار إلى إرادة وتخصيص : فهلا طردتم ذلك في المرادات ؟

فإن قالوا : الإرادة لا تتراد . فأقرب ما يقال لهم أن يلزموا أن يخلق الله تعالى لنفسه علوماً حادثة على قدر المعلومات الحادثة . ثم لا تفتقر العلوم إلى علم بها ، كما لا تفتقر الإرادات إلى إرادة . وهذا يبطل عليهم كونه عالماً بنفسه ، وسنبسط القول في ذلك في الإرادات إن شاء الله تعالى .

ولما ضاقت بهم المسالك ، قال من حذق منهم : لا تثبت الإرادة إلا بتخصيص الصيغ في الألفاظ ببعض المعاني دون بعض . فإن قول القائل : إفعل ؛ قد يرد وعيداً ، وقد يرد إباحة وقد يرد إيجاباً ، والصيغة واحدة . وإن انقسمت المعاني فلا يتحقق تخصيصها ببعض المعاني إلا بالإرادة . وحسب هؤلاء أنهم تخلصوا من سؤال النائم والساهي ، فإنه لا يتصور منه تخصص الصيغة بمعنى المعاني .

فنتقول لهؤلاء : متى سلم لكم الكلام صيغ ، ومتى سلم لكم حدث الكلام ليسراد ٤٤٦ ويخصص ؟ ثم بهم تنكرون على من قال لكم من أصحاب البلخي : إن العلم يقع / الاجتزاء به في تخصيص الصيغة ؟ وربما يصير البلخي [إلى] أن صيغة الوعيد تخالف صيغة الإيجاب وليس لكم إلى الرد عليه سبيل . فإن قالوا : نحن نعلم أن قول القائل : إفعل وهو متوعد ، كقوله إفعل وهو موجب .

قلنا : هذا الكلام سيدي ، بيد أنكم أفسدتموه على أنفسكم . وذلك أنه قيل لكم : القتل اقتصاصاً مثل القتل اعتداء . فزعمتم أن أحدهما يخالف الثاني بصفة نفسية هي القبح عندهم . فأبطلتم بذلك ما رمت به الرد على الكعبى ، في مصيره إلى اختلاف الصيغ .

ثم نقول : إنما ينبسط لكم الكلام لو سلم لكم استحالة كونه مريداً لنفسه ، فبم تنكرون عليه من يزعم أنه مريد لنفسه ، كما أنه قادر لنفسه ؟ وهذا ما لا يجدون منه فصلاً . ثم لو سلمنا لهم جدلاً كل ما راموه فنقول لهم . بما تشكرون على من يقول : إنه مريد بإرادة حادثة ، ولكنه مع ذلك معدوم ، والإرادة الشاذة في غير محل

تقتضى له كونه مريداً ؟ ويعود الآن بنا الكلام إلى ماقررناه من وجوه الطلبات في القدرة وتعلقها بالقادر ، وإن لم تقم به ، وماذكرناه ألزم لهم هاهنا ، وذلك أنهم حكموا باختصاص الإرادة في اقتضاء الحكم بالقديم ، وإن لم تختص به قياما . فإذا لم يقتض عدم القيام منع الاختصاص بالوجود في الموصوف بالارادة مع عدم القيام ، لا يقتضى منزلة في الاختصاص ، وهذا مالاخفاء به . فقد وضح اضطراب أحوالهم وضيق مسالكهم ، ووهن حيلهم في محاولة ماطولبوا به .

وبما جرى الرسم بالتعلق به في لإثبات الوجود ، أن البناء كما يدل على الباني ، كذلك يدل على وجود الباني . فانه كما يحيل بناء من غير باني ، فكذلك يحيل بناء من غير وجود الباني حالة البناء . وهذا سديد ، ولكنه باطل على أصول المعتزلة . فإنهم جوزوا وقوع الافعال المتولدة بعد موت من صدر منه السبب . فإن لم يبعد وقوع فعل من ميت عندهم ، لم يستبعد ذلك في معدوم . وإنما لم يصور عليهم عدم من صدر عنه السبب ، لأنه لو عدم ، عدمت الجواهر كلها عندهم . ثم يمتنع وجود الأعراض دون الجواهر . فهذه جمل كافية في لإثبات الوجود ، والرد على المعتزلة وإيضاح عجزهم عما يستتب لأهل الحق / .

٤٤٧

باب

القول في [أن] الصانع لا أول له

قد ذكرنا في صدر الكتاب ، القديم ومعناه ، والاختلاف فيه ، وذكرنا اختيار شيخنا رضى الله عنه وارتضيناه ، [ثم] قدمنا في تصحيحه ما فيه بلاغ . وليس غرضنا الآن الكلام في معنى القدم ، وإنما مقصدنا أن نثبت أن القديم تعالى لا أول لوجوده ، وأنه لم يزل موجودا متعاليا عن مفتتح ، ومبتدأ ، وأولية .

فإن قال قائل : ما الدليل على ذلك . قلنا : الدليل على ذلك يستند إلى أصول سبق تقريرها . منها : افتقار الحدث إلى المحدث ، ومنها استحالة ثبوت حوادث لا أول

لها . فنقول مرتبين على ما سبق : قد ثبت افتقار العالم في حدوثه إلى المحدث ، فلو كان المحدث حادثا ، لافتقر إلى محدث آخر ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا أول لها ، وذلك محال . وقد قدمنا فيه قولاً [مقتنعا] (١) .

فان قال قائل : بم تنكرون على من يقول من غلاة الروافض : العالم أحدثه بعض الآلهة (٢) فهو محدث والإله محدثه ؟

قلنا : غرضنا أن نقيم الدلالة على أنه قديم ، وهذا ما لا بد منه مع هذا المذهب . ومسئولنا في أبواب القدر استحالة تعلق القدرة بالحادث بخلق الاجسام . ومسئولنا في استحالة الخلق من الحدث في الأعراض ، فضلا عن الاجسام . وهذه الدلالة سيديدة لا معترض عليها ، وربما يحررها القاضى على وجه آخر فيقول : وقد ثبت استحالة افتقار محدث العالم إلى محدث ، من حيث يفضى ذلك إلى التسلسل ، وكل وجود ثبت غير مفتقر إلى مقتضى ، فهو واجب ، إذ لولا وجوبه ، لما كان يجب الوجود إلا بمخصص . فإذا ثبت وجوب الوجود ، فليس تحققه في وقت أولى منه في وقت آخر وفي تقدير وقت . فيلزم لذلك القطع بوجوب الوجود ونفي الأولية .

أسئلة لأهل الدهر والانفصال عنها

فما سأله أن قالوا : لو ثبت صانع قديم كما إدعاه الإسلاميون ، لتناقض القول ولثبت حدثه من حيث ثبت كونه مختزعا حكيم . وأوضحوا ذلك بأن قالوا : الحكيم لا يخلو فعله : عن نفع بحكمة أو ضرر يدفعه . فإن تحقق ذلك في نفسه ، فذاك وإن أنكر الآخرين ، فيجب أن لا يخلو فعله في جلب نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه . وإذا خلا الفعل عن الوجهين لم تكن فيه فائدة . والفعل الذى لا فائدة فيه عبث ٤٤٨ قبيح ، لا يقدر / صدوره من الحكيم . قالوا : فإذا ثبت ذلك ولزم قصر فعله على فائدة ، وزعمتم أنه يستحيل عليه الانتفاع والعذر ، فيلزم تقدير مصلحة الغير في

(٢) في الأصل : الالهة .

(١) في الأصل : مقتنعا

أفعاله . ثم ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ، فينبغى أن لا يستأخر الفعل الذى يوصل إلى الإصلاح عن وقت تصوره ، والأوقات فى ذلك متساوية . ويلزم من مجموع ذلك ألا يتقدم الصانع على صنعه بأكثر من وقت واحد ، أو تقدير وقت ، إذ لو تقدم بأوقات لكان مؤخراً لما يجب عليه وجود الحكمة .

وهذا الذى ذكره لا يلزم على قضية أصول الحق فى التعديل والتجوير . إذ من أصولنا أن أفعال القديم سبحانه وتعالى لا تعلل بأغراض ، ويبطل فيها أن يقال : إنما خلق الخلق ، وأبدع العالم ، لنفع أو دفع سوء قدرنا مضافين إلى ذاته تعالى الله عنها ، أو ربطاً بالخلق . ومنشعب القول فى ذلك إن شاء الله .

والذى ألزموه ، فهو لازم على أصول المعتزلة لقزوما لا يحصى لهم عنه . فإن من أصلهم أن القديم تعالى إنما يفعل ما يفعله طلباً للمصالح . وهذا لا اختصاص له ببعض الأوقات . فيلزم من مفاد ذلك مارامه أهل الزيغ .

ومن المعتزلة من يزعم أن القديم إنما يفعل ما يفعله لحسنه . وهذه الطريقة أقرب إلى الفساد ، إذ ما يحسن لعينه لا اختصاص لوقوعه حسناً بوقت دون وقت ، وقد أكثر المعتزلة فى روم الانفصال عن هذا السؤال على ما نستقصى أقوالهم فى التعديل والتجوير . وأقربها أن قالوا : إنما خصص الله تعالى لإبداع الخلق بوقت أو تقدير وقت لعلمه بأنه لو خلق قبل ، لأفضى إلى مفسدة العباد . وقد يكون الشيء مصلحة فى وقت مفسدة فى غيره ، وهذا مدخول ، والخوض فى تقرير وجه الدخول فيه يطول ، وسيسقط فى موضعه إن شاء الله .

سؤال آخر : فإن قال قائل : إذا أثبت صانعاً قديماً لا مفتتح لوجوده ، فلا تخاون : إما أن تثبتوا له وجوداً غير منتهى فى أوقات لا تنهاى ، وإما أن تثبتوا الوجود أزلاً من غير تقدير وقت . قالوا : فإن أثبت الأوقات وهى حوادث عندكم ، فقد صرحتم بإثبات حوادث لا نهاية لها ، وهذا خلاف أصل الدين وإن لم تثبتوا الأوقات ، كان كلامكم خارجاً عن المعقول ، إذ لا يعقل استمرار وجود موجود من غير تقدير أوقات .

٤٤٩ وهذا الذى ذكره (١) / هذا السائل تمويه لا محصول له ، وذلك أنا نقول :
صانع العالم قديم ولم يزل موصوفاً (٢) بالوجود من غير تقدير وقت ، إذ الأوقات
من ضروب الحوادث ، ويتناقض لإثبات الحوادث أزلية . والذى استبعده السائل
حيث قال : لا يعقل استمرار وجود فى غير أوقات ، فهو مكتف بمحض الدعوى
إذ قال المحصلون : لا معنى لوقوع الشيء فى وقت أكثر من مقارنته لبعض الحوادث .
وليس من شرط ثبوت الوجود لشيء ، أن يقارن موجوداً آخر ليس بشرط فيه
ولا علة موجبة له .

والذى يحقق ذلك : أنا لو أحلنا وقوع حادث فى غير وقت ، للزم منه إحالة
وقوع الوقت فى غير وقت ، ثم يتسلسل القول إلى ما لا يتناهى . ولو خلق الله
تعالى جوهرأ واحداً دون ما عداه ، لكان عند المحصلين مستمراً وجوده فى غير
وقت ، وسنشبع القول فى الأوقات ومعانيها فى الآجال ، والأرزاق . ثم إن كان
السائل من القائلين بقديم العالم ، انعكس عليه سؤاله فيما حكم بقدمه . ولا يخلو معتقد
أحد من العقلاء من وحسد منهم ومن الحسد ، عن إثبات قديم .

ومما يسألون عنه أن يقولوا : من حكم القديم عندكم أنه لا تتجدد له صفات لم
يكن موصوفاً بها فى أزله ، واعترفتم بأن ما تتجدد عليه الصفات فهو محكوم
بحدته ، وقد قلتم إن القديم فى أزله كان عالماً بأن العالم معدوم ، وأنه سيوجد
فيما لا يزال ، ولما وجد العالم علم وجوده ، وهذا وصف متجدد ، فيلزم منه الحكم
بحدت الذات .

وهذا السؤال عظيم خطره ، وما نراه يتضح قبل تقديم العلال وقضاياها ،
وسنشبع الانفصال عنه ، إذا توغلنا فى أحكام الصفات إن شاء الله .

القول في ذكر الدلالة على أن الله قادر عالم حيي

فإن قال قائل : قد أثبتتم بما قدمتم الدليل على وجود الصانع وقدمه ، وأوضحتم فيما تقدم من الأبواب تقدسه وتنزهه عن مشابهة الخلق ، فما دليلكم الآن على أن صانع العالم حي قادر ؟

قلنا : قد اختلف مسالك أهل الحق في ذلك ، وكلها مفضية إلى الحق . ويجمع طرق الأصحاب مذهبان ، ثم ينقسم أحدهما . فأحد المذهبين : / سلك طريق ٤٥٠ الاستدلال . والمذهب الثاني : ادعاء العلم على اضطرار ، وهو الذي ارتضاه القاضي ، ونحن الآن نوضح المذهبين ونبلغهما أقصاهما .

فأما من سلك طريق الاستدلال ، فالأكثر من منهم قالوا : الدليل على كون الصانع قادراً ، وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . وسبيل تحرير الدلالة ، أن يقال : نعلم قطعاً أن الإيجاد والاختراع ، لا يصح من كل موجود ، وهذا ما لا سبيل إلى المناكرة فيه . فإذا علمنا اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات ، وعلمنا امتناعه من بعضها ، سبرنا بعد ذلك الأوصاف ، التي يتميز بها من يصح منه الاختراع عن من لا يصح منه . فنعلم بالسبر أن مجرد الحياة ، لا يصحح الفعل من الحي . فإننا نجد امتناع الفعل مجامعاً للحياة كثيراً ، فلزم ابتغاء صفة سوى الحياة . ولا يجوز أن يقال إنها العلم المجرد ، فإننا نصادف الامتناع يتحقق مع الحياة والعلم . وكذلك لو قدر مقدر الإرادة بكل تقديره ، لتصور الامتناع معها . فلا نزال نسبر الصفات ، صفة صفة ، حتى يفضى بنا السبر إلى القادر المتمكن من الفعل ، وهو الذي لا يجامع حالة الامتناع ما يقدر عليه ، وهكذا سبيل الاستدلال على العلم . غير أن الحدوث هو الدال على كون المحدث قادراً ، ونفس الحدوث لا يدل على كونه عالماً ، وإنما الدال على ذلك إحكام الفعل ، وإتقانه وانتظامه . ومنعقد في معنى الإحكام والإتقان وتفسيرهما فصلاً في خلال الصفات إن شاء الله . ثم سبيل تحرير الدلالة من الإحكام والإتقان

كسبيلهما في الحدوث . والدال على القدرة على ما أوضحنا وجه السبر والتقسيم .
فهذه طريقة سديدة المستدلين .

وسلك بعض المستدلين طريقة الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، وقالوا : قد
علمنا قطعاً أنه لا يقوم من لا يستطيع القيام ، ولا ينظم الخط الحسن من لا يحسن
الكتابة ، ولا يبني البناء البديع غير عالم به ، وكل ما دل شاهداً فهو يدل غائباً .
إذ من طريق الجمع بين الشاهد والغائب الدليل . وهذه الطريقة تضاهي طريقة
٤٥١ الاستشهاد بالبناء والباني [على] / إثبات المحدث الصانع ، وقد قدمنا فيه
قولاً مقنعاً .

واختلف الأئمة في إثبات كون الصانع حياً . فصار معظمهم إلى أن الطريق
في ذلك تقدير إثبات في كونه عالماً قادراً ، ثم يترتب على ذلك العلم بكونه حياً ،
إذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه حياً .

وطريق طرد الدلالة على هذا المنهج السبر المتقدم . وذلك أنا وجدنا الموجودات
تنقسم إلى ما لا يصح إتيافه بكونه عالماً قادراً ، وإلى ما يصح ذلك فيه . ثم لا يصح
السبر صفة يقع بها الميز بين القبيلين إلا الحياة . ولا معنى لبسط القول في الواضح
البيّن . قال القاضي : إن سلكت طريق الاستدلال ، فلا امتناع في أن قول الدال
على كون الصانع حياً وجود الفعل منه . فإنه كما يستحيل تقدير فعل من غير قادر ،
فكذلك يستحيل تقديره من غير حى . فالفعل إذا يدل - إذا كان محكماً - على أن
كون الفاعل حياً عالماً قادراً . ولا حاجة بنا في طريق الاستدلال إلى التوصل إلى
إثبات كون الفاعل حياً ، بدرجة تقدم ورتبه تسبق . ثم قال ، رضى الله عنه :
لست أنكر إمكان الوصول إلى العلم بكون الفاعل حياً من الوجه الذى ذكره
الأصحاب . فاجتمع في إثبات ذلك وجهان : أحدهما الاستدلال بنفس الفعل ،
والثاني الاستدلال بالقدرة والعلم اللذين يدل عليهما الفعل .

فهذه طريق الاستدلال . فأما طريق إدعاء الضرورة ، وهي المرضية ، فنوضح

وجها ثم نبين أنه لا بد للأولين من التسك بها ، فنقول : قد ثبت في صدر الكتاب ، حدث المعالم ، وثبت أنه لم يحدث موجبا عن علة ومتولداً عن طبيعة . وأوضحنا أن لو قدرنا صدور العالم عن طبيعة موجبة ، لاستحال اختصاص الحدث بوقت دون الوقت ، إذ إيجاب الطبيعة ، لو قدر ثبوتها جدلاً ، في وقت كإيجابها في غيره . فإذا بطل كون العالم موجبا عن علة ، ومتولداً عن طبيعة ، واتضح وقوعه جائزاً على التساق وابتداء من غير إيجاب ، ثم كان مع ذلك ، متخصصاً بالإحكام والإتقان ، وحسن الإلتظام ، وضروب البدائع التي يحار عقول أرباب الألباب في أدناها ، وتقصر عن درك / قصارها ، فلا يستريب العاقل ، إذا نظر في ملكوت السموات ٤٥٢ والأرض وسبق اعتقاده إلى بطلان الطبع ، فوقع العالم منشئاً جائزاً في أن العالم لا يحدثه إلا حي قادر عالم .

وأوضح ذلك - رضى الله عنه - بأن قال : إذا ذكر للعاقل أن الموقى يفعلون ويرتبون أفعالهم ، أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالم ، لم يتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهية . ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدل ، لم يجد إلى تشكيك نفسه سبيلاً . وهذا واضح لا خفاء به . ثم قال : من لم يسلك هذه الطريقة ، وألزم نفسه منهج الأدلة ، يسلم من طلبات لا يجد إلى التقصى عنها سبيلاً ، إلا أن يلوذ بإدعاء الضرورة آخرأ .

وبيان ذلك أن قائلًا لو قال : لا تمتنع الأفعال من الموقى والجمادات والعجزة والجهلة ، فلو طالب السائل بالدليل على ذلك وزعم أن الأفعال ، وإن لم تقع من هؤلاء وفاقا ، فليس هي ممتنعة عليهم .

وأصل ما قدمناه من السبر يستند إلى إدعاء انقسام الموجودات في امتناع الفعل على بعضها ، وعدم امتناعه من بعضها ، فلو رام من وجهت عليه الطلبة من ذلك مخلصاً ، لم يجد إليه سبيلاً ، ولم يتمكن من معتصم إلا إدعاء الضرورة وهذا يبين عند التأمل .

وقد ذكر الأستاذ أبو إسحق طريقة لإنفراد بها ، وهي عند التحقيق آيلة إلى طريقة القاضي . وذلك أنه قال : الحدث دليل على القدرة ، والإحكام دليل على العلم . وكون الحدث والإحكام دليلين على القدرة والعلم ، معلوم ضرورة .

وسلك في تحقيق الضرورة مسلك القاضي ، ثم قال : لا معنى لكون الشيء دليلاً على مدلول عقلاً إلا أن يرتبط به على وجه يتضمن العلم ، بوجه لإرتباط العلم بمدلوله . وهذا المعنى متحقق في الحدث الدال على القدرة ، والإلتقان الدال على العلم . فخرج مما قاله أن العلم الضروري ينقسم : فمنه ما يحصل بدناً غير مستند إلى سبب ، ومنه ما يستند إلى سبب . ثم السبب الذي تستند إليه بعض العلوم الضرورية ينقسم : فمنه ما يترتب العلم عليه في إطاراد العادة من غير إيجاب عقل ، كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل عند مشاهدة قرائن من أحوالهما . ومن الأسباب المتقدمة ما يترتب العلم عليها وجوباً ، وذلك ينقسم : فمنه ماله تعلق باقتضاء العلم ، من غير أن يرتبط لإرتباط الدليل بالمدلول ، وذلك نحو الإدراكات المتعلقة بالمدركات ، فإنها تتضمن العلم بالمدركات على مذهب الجمهور من المحققين . وأما يتضمن العلم وجاحده مراغم للضرورة ، وهو مع ذلك يتعلق تعلق الدليل بالمدلول ، فهم كالذي نحن فيه من الحدث والإلتقان المتعلقين بالقدرة والعلم المنبئين عنه .

فهذه طريقة ، وهي حسنة جداً ، ومرجعها يؤول إلى ما ذكره القاضي ، غير أنها يفترقان في وجه واحد وهو : أن القاضي يقول : الإلتقان ليس يتعلق بالعلم تعلق الدليل بالمدلول ، بل يعلم عند الإلتقان علم المتقن ، من غير تعلق بين الإلتقان والعلم . والأستاذ يدعى تعلق أحدهما بالثاني على حسب تعلق الدليل بالمدلول .

ويستدل على ذلك بأن يقول : لو لم يكن الإلتقان متعلقاً بعلم المتقن ، لجاز تقدير العلم بصدور الإلتقان من الفاعل ، مع تقدير الجهل بعلمه عند تقدير خرق العوائد . وهذا كما أن قرائن أحوال الخجل لما لم تكن متعلقة بخجله . فلو خرق الله تعالى العادة ، ولم يخلق العلم الضروري عند مشاهدة تلك القرائن ، لجاز ذلك في حكم

العقل ، ولا يجوز تقدير مثله في الحدث الدال على القدرة ، والإتيان الدال على العلم .
والقاضي لا يقول : لو كان ذلك دليلاً ، لكان العلم الذي تضمنه (١) كسباً . فهذه غاية
تجاوزها ، وسيكون لنا عودة إلى ذلك في أحكام العلوم إن شاء الله تعالى .

القول في الدليل على اثبات العلم والقدرة والحياة

فإن قال قائل : أوضحتم كون القديم حياً عالماً قادراً ، فبم تنكرون على من يزعم
أنه حى قادر عالم لنفسه ، ويمنع لإثبات قديم زائد على ذاته ؟

قلنا : هذا من أعظم أصول الدين ، وهو سر الكلام ، وفيه نستوصف / معظم ٤٥٤
دقائقه . وجل المقصد منه يترتب على العمل وحقائقها ، والمعلولات ومعانيها ،
والشرط والمشروط ، والواجب والجائز ، وما يعمل وما لا يعمل إلى غير ذلك من
أحكام العمل . ونحن نرى أن نقدم على الخوض في ذلك الكلام في العمل [و] إذا قدر
الله بصرفه ننعطف بتكلم في أحكام العلوم . وقد جرى الرسم بإفراد أحكام القدر ،
فنجري في ذلك على مذهب الائمة .

(١) لها : يتضمنه

كتاب العدل

[القول فى الأحوال]

إعلموا أن أحكام العال ترتب على ثبوت الأحوال . وسيلنا أن نستقصى القول فى الأحوال ، وندل على الصحيح من المذاهب فيها ، ونذكر تفاصيلها ، ثم ننعطف بعدها على أحكام العال .

وأول ما نفتتح الكلام فيه فرض صورة يتحقق فيها الاختلاف فى نفي الحال وإثباتها ، ثم تنحصر بعدها سائر الصور فى الاختلاف . فإذا قام العلم بمحل وسمى محله عالماً ، فالذى صار إليه معظم أهل الكلام من أهل الحق وأسلاف المعتزلة ، أن العلم إذا قام بالمحل واتصف المحل بكونه عالماً ، فكونه عالماً غير العلم القائم به ، وليس بحال زائد عليه .

وذهب ابن الجبائى إلى أن العلم ، إذا قام بمحل لا يقتضى له كونه عالماً ، فكونه عالماً حال زائد على العلم والذات ، وهو المعلول والموجب ، والعلم علمته وموجبه .

وردد القاضى جوابه فى نفي الحال وإثباتها ، ولم أرَ له فيما عثرت عليه من مصنفاته قطعاً بأحد المذهبين ، ولكنه سلك الطريقين فينفى الحال مرة ويثبتها أخرى ، ويمجى قواعد الأصول على الطريقين ، ليستبين للنظر استمرار الأصول على المذهبين جميعاً .

ثم لا يختص الاختلاف فى الحال بالصورة المتقدمة ، بل كل معنى يشترط فى قيامه بمحله حياة محله ، فهو عند مشبى الأحوال يوجب حالاً لمحله ، فتندرج تحت ذلك القدرة والإرادة وماضاهاهما من الصفات المشروط فى ثبوتها الحياة ، والحياة نفسها توجب حالاً أيضاً عند هؤلاء .

فأما ما لا تشترط في قيامه بمحله الحياة كالألوان والطعوم والأرايح ونحوها ، فقد قال ابن (١) الجبائي ومن وافقه في القول بالحال : إن الأكوان توجب ٤٥٥ لمخالها أحوالا وتنزل منزلة الصفات التي / تشترط في ثبوتها الحياة . فأما ما عدا الأكوان من ضروب الأعراض التي لا تشترط فيها الحياة ، فقد قطع ابن الجبائي بأنها لا تقتضي أحوالا . وردد القاضي في « الهداية » و « النقص الكبير » جوابه . والذي يقتضيه قياسه على القول بالأحوال ، المصير إلى تعميم القول في الأعراض ، وأنها توجب لمخالها أحوالا من غير فصل بين الأكوان وغيرها ، وبين ما تشترط فيه الحياة وما لا تشترط فيه الحياة . وألحق أبوهاشم التأليف في الأكوان باقتضاء الأحوال . وقد قدمنا في التأليف قولاً بليغاً .

ومما يليق بالأحوال أننا إذا وصفنا شيئاً بالوجود ، ثم أثبتنا له بعد وصف الوجود صفاتاً (٢) نحو كون الجوهر متحيزاً وكون العرض علماً أو جهلاً أو لإرادة أو قدرة ، فهذه الصفات الزائدة على الوجود أحوال عند مشبتيها ، وهي عند نفاتها أنفس الذوات وأعيانها .

والذي يضبط ذلك أن الأحوال عند مشبتيها تنقسم إلى : ما يعمل ، وإلى ما لا يعمل . وأما ما يعمل فهو الأحوال الثابتة للذوات من المعاني القائمة بها ، وقد قدمنا وجوه المذاهب فيها . ومن الأحوال ما لا يعمل بمعنى قائم وبمحل ، فوجه الضبط فيه أن نقول : كل وصف لا يرجع إلى نفي ولا يتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به فهو حال ، وهو يحوى جملة صور الباب إلى أن تأتي مفصلة .

وليضاح ذلك بالمثال طرداً وعكساً : أن كون الجوهر متحيزاً ، وصف غير راجع إلى النفي . ولا يبعد العلم بوجود الجوهر مع الجهل بهذا الوصف ، فهو لاجرم حال . فلو قال قائل : هل يكون الحدوث حالاً ، فإنه وصف لا يبعد جهله مع العلم بوجود الذات ؟

قلنا : الحدوث عند المحققين ليس بحال ، فإنه ينبئ عن نفى ، وذلك لأن الحدث يتعلق بعدم سابق وقد قدمنا في الحدوث ومعناه ما فيه إقناع ، فأحيطوا بما ذكرناه علماً .

فان قال قائل : بينوا الصحيح من المذهبين ، واحذفوا التردد من الكلام . قلنا : الذى يقوى عندنا لإثبات الأحوال ، وهذه مسألة عظيمة الشأن ، تستند إليها أحكام العلل وهى أصول الأدلة / وما أخذ الحقائق . ويعظم خطرهما من حيث تنطوى ٤٥٦ على مخالفة معظم الأصحاب . وقد ينسب القاضى القول بالأحوال إلى شيخنا امتنباطاً منه من قضية كلامه .

والذى ينبئ عنه كلام شيخنا فى مصنفاته نفى الأحوال . والذى يدل على إثباتها أوجه : أولها بالتقديم : أن نفاة الأحوال من المعتزلة وأهل الحق تشبثوا بالعلل وربطوا بها الأدلة . وصدر كافة أهل الحق لإثبات الصفات بطريق العلل ووجوب إطرادها . ولم يصر أحد من المحققين إلى إبطال العلل . والأولى بنا أن نوضح أولاً بطلان القول بالعلل ، مع نفى الأحوال ، ونحسم عنها أطماع نفاة الأحوال فنقول : إذا قلنا العلم علة فى كون العالم عالماً ، معلول موجب بالعلة ، لم يخل القول فى الموجب : إما أن يكون هو الحال ، وإما إن يكون هو الذات التى قام العلم بها ، وأما أن يكون ذلك آيلاً إلى تسمية المحل عالماً . فإن كان ذلك حالاً ، فهو مطلبنا ومرامنا . وإن كان المعلول محل العلم ، كان ذلك محالاً باطساق أهل التحقيق ، إذ الذات لا تعمل بالعلم ، ولو عللت به لم تسبقه . إذ المعلول لا يسبق علته . ولا معنى للإطناب فى إبطال ما وقع الإطساق على بطلانه ، وإن زعموا أن المعلول هو تسمية الذات عالماً ، وإلى ذلك يصير كثير من الآئمة ١١ .

وهذا الذى إرتضاه الأستاذ أبو بكر فى كتاب تصفح فيه أحكام العلل

القاضي ، ورام نقض شيء منها . ونحن نتتبع تصفحه حرفاً حرفاً ، ونوضح زلله في نقضه كلام القاضي ، بحيث يدركه المنتهى والشاى ، مستعينين بالله جلّت قدرته .

والذى ذكره من أن المعول تسمية الذات عالماً ، ظاهر البطلان . فإن التسمية سيلها اللغة والمواضعة ، ويجوز تقدير إلتفائها ، ويجوز تقدير تبدلها وثبوت أبدالها بعد تقدير زوالها . والعلل العقلية توجب أحكامها ، ولا يجوز ثبوتها مع إلتفاء أحكامها . فلما لم يبعد ثبوت العلل مع إلتفاء التسميات ٤٥٧ وارتفاض أهل اللغات ، استحال لذلك كون العلم علة في تسميته ، وهذا / ما لا يحصى منه .

ومما يوضح ما قلناه : أن التسمية قول ظاهر من الأقوال ، وهو ذات من الذوات . ومنقرر في أحكام العلل أن الذوات لا تعلل . والذى يوضح ذلك أن من شرط المعول اختصاصه بمن قامت به العلة . والتسمية التى هى قول ربما لا يتصف بها من قام العلم به . ومن المستحيل أن يكون العلم القائم بمحل علة في قول قائم بغيره . فقد وضح بطلان كون التسمية معلولة .

وإن تعسف متعسف وزعم أن العلم علة في كون العالم عالماً ، وكون العالم عالماً نفس العلة ، كان ذلك في نهاية التناقض . فإن كون العالم عالماً إذا رجع إلى نفس العلم ، فكان العلم أوجب نفسه ، ورجع محصول القول إلى أن العلم أوجب كونه عالماً ، وإنما كان عالماً لأنه علم . وهذا تلاعب بالحقائق وانسلاخ عن التحصيل ، فلم يبق إذاً لنفاة الأحوال مطمع في إثبات العلل . ولا يزال أحد^(١) من المحققين ، وإن غلا في الرد على مشبى الأحوال ، يسمح بترك طرق العلل .

فلو تعسف متعسف ونفى العلل العقلية ، فإن كان من مشبى الصفات ، قيل له :

(١) في الأصل : أحداً

كيف التوصل إلى إثبات الصفات لله تعالى مع إبطال العلل ؟ فإن رام هؤلاء تمسكاً بطريقة أخرى في إثبات الصفات وقالوا : سبيل إثباتها الحقائق ، فإن الحقيقة تطرد شاهداً وغائباً ، كما أن العلة عند مثبتتها يجب إطرادها ، ثم قالوا : حقيقة العلم شاهداً من قام به العلم ، فيجب طرد ذلك غائباً ، فيقال لهؤلاء : العلم الذي تثبته شاهداً يخالف العلم القديم ، ولا معنى للعالم عندكم إلا من قام به العلم ، فيؤول محصول الكلام إلى أنه إذا قام بنا علم ، وجب أن يقوم بالرب تعالى خلافه . وهذا يفتح على قائله أبواباً من الجهل لا تحصى :

منها أن يقال له : إذا جاز المصير إلى أن الواحد منا إذا قام به علم ، وجب أن يكون القائم بذات الرب خلافه ، فيلزم على طرد ذلك إذا قام به لون أو طعم أو كون أن تقوم بذات الرب تعالى صفات تخالف ما قام بنا .

والذي يقطع تشغيب القوم أن نقول : كما لا يتحقق القول بالعلل مع نفي الأحوال ، فكذلك لا يتحقق القول بالحقائق والحدود مع نفيها . وبيان ذلك أن العلم بالسواد شاهداً ، يخالف العلم / بالبياض من كل وجه عند نفاه الأحوال . ٤٥٨ فكذلك لا يتحقق لإجماع العلمين في حقيقة واحدة ، فكيف يتحقق لإجماع العلم الحادث والعلم القديم في حقيقة واحدة ، وليس لواحد من العلمين صفة زائدة على ذاته ، والذاتان مختلفتان لأنفسهما ؟ فنخالفة العلم الحادث العلم القديم كخالفه العلم السواد .

ومن قال بالحال امتثبت له التمسك بطريق الحقائق ، فإن العلمين وإن اختلفا ، فقد اشتركا في العلمية ، وهي صفة زائدة على ذاتيهما ، فيتحقق لإجماع العلمين فيها ، فوضح (١) بذلك وجوب طرد الحقائق .

فأما من نفي الحال ، فلا يستقيم على أصله لإجماع مختلفات في حقيقة ، فقد أدى نفي الحال إلى إبطال العلل العقلية والحقائق جميعاً .

(١) في الأصل : وضع

فإن نازعوا بعد ذلك وقالوا : إنما لاجتماع العلمان من حيث سمي كل واحد منهما علماً . قلنا : فلو لم تكن اللغات توجب على ذلك انتفاء الحقائق الموصلة إلى الاستشهاد بالشاهد على الغائب ، إذ من يذنب في جزيرة ، ولم تبلغه لغة من اللغات ، وجب أن لا يجد سبيلاً إلى إثبات الصفات من حيث عديم اللغات ، وكذلك لو انتفت اللغات بعد ثبوتها أو تبدلت ، لوجب انتفاء الحقائق أو تبدلها . وهذه جهالة عظيمة لا يخفى مدركها .

وقد قال الأستاذ أبو بكر لما ضاقت به الحيل : ليس الجامع بين العلمين التسمية ، بل الجامع بينهما لاستحقاقهما لأن يسميا علمين ، وهذا من ركيك القول . فإن الاستحقاق ينقسم في الإطلاق فينطلق والمراد به الوجوب في حكم التكليف . ولا شك أن هذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه . وينطلق والمراد به إيجاب العلة معلولاتها نحو قولنا : العلم يوجب كون العالم عالماً . وهذا الوجه مستحيل فيما نحن فيه ، فإن العلم لا يوجب التسمية ، ووضع اللغة لأعن مواضعة ولا عن توقيف ، فبطل معنى الاستحقاق من كل وجه وتبين أن الاستدراج إليه تحليل النفس بالأماني .

فإن قال الأستاذ : ما سمي أهل اللغة العلوم المختلفة بكونها علوماً وما جمعوها في ضرب واحد من التسميات ، لما رأوا من اجتماعها في وصف .

قلنا : قد آل المدى أو ماتم إليه ، و [ما] حكيمتموه عن أهل اللغة هو ٥٩ الحبال الذي أنكرتموه وإلا فلا معنى / لاجتماع المختلفين في وصف واحد عند نفاة الأحوال .

دلالة أخرى في إثبات الأحوال

وهو من أقوى العمدة

وذلك أنا نقول : من علم وجود الجوهر فقد يحيل تمييزه مع العلم بالوجود ، ثم يعلم التمييز . فإذا اجتمع له العلم بوجود الجوهر وتمييزه ، لم يخل الخصم من أحد أمرين : إما أن يقول هما علم واحد ، فيكون مباهماً لقطعنا بجواز ثبوت العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتمييزه . فلو كان العلم بالتمييز عين العلم بالوجود لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود . وهذا القسم لا يقول به أحد ، ولكننا أدرجناه في التقسيم استيعاباً للأقسام . فإذا ثبت أنها علمان ، يجوز ثبوت أحدهما ، وانتفاء الثاني ، فنقسم بعد ذلك الكلام ونقول : هما متعلقان بمعلوم واحد أو بمعلومين ؟

فإن زعم الخصم أنها متعلقان بمعلومين ، قيل له : أحد المعلومين وجود الجوهر فنخبرنا عن الآخر . فيضطرب عند ذلك قوله ولا يجد مخلصاً عن إثبات معلوم زائد على الذات ، وهو الحال الذي قلنا به . فإن المعلوم لا يخلو : إما أن يكون انتفاء أو ثبوتاً ، وتميز الجوهر ليس بانتفاء وفاقاً . فقد تقرر بما قلناه معلوم غير منتفٍ زائد على وجود الجوهر .

وإن زعم الخصم أن العلمين متعلقان بمعلوم واحد ، قيل له : فينبغي أن يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع العلم بالآخر ، كما لو تعلق علمان بالوجود مثلاً ، فإنه يستحيل ثبوت ضد أحدهما مع الآخر ، إذ لا يجوز أن يكون جاهلاً بالوجود عالماً به . فلما تصور الجهل بالتمييز أو الغفلة عنه ، مع العلم بالوجود ، وضح ما قلناه .

والذي يبين ذلك أن من الأوصاف التي نقدرها أحوالاً للوجردات مالا يثبت ضرورة ، وإنما يثبت نظراً واستدللاً ، والوجود يعرف اضطراباً . فلو كان العلم به هو العلم بالوجود ؛ لأدى ذلك إلى أن يكون المعلوم الواحد ثابتاً (١) اضطراباً واستدللاً ، وهذا محال .

(١) في الأصل : ثابت

فإن قالوا : إذا علم وجود الجوهر ثم تحيزه ، فهذا العلم الذى ثبت ، ثابتاً من وجه آخر من ضروب العلم سوى الوجه الأول .

قال : التعدد والاختلاف إلى العلين دون المعلومين ، ومثلوا ذلك بأن قالوا : ٤٦٠ من أدرك الوجود / بحاسة من حواسه وعليه فقد تعلق العلم بما تعلق به الإدراك ، وإن كان العلم والإدراك مختلفين فيرجع الاختلاف إلى ذاتيهما دون متعلقهما ، قالوا : فهكذا سبيل العلين اللذين يتعلق أحدهما بالوجود والثاني بالتحيز .

وهذا الذى ذكره ضرب من التدليس ، فإن قصاراه يؤول إلى أن العلم بالمتحيز علم بالوجود ، وهذا دنو من جحد الحقائق وتحريره على مراغمة الضرورات . والذى يوضح ذلك أن العلين إذا لم يختلفا في حدوث وقدم ووجوب وجواز ، واتحد متعلقهما ، فيستحيل اختلافهما ، كما يستحيل العلم بوجود الجوهر مخالفاً لعلم آخر بالوجود . وهذا لا يخفى دركه على متأمل . ومن علم الوجود ثم علم التحيز - فكما نعلم بتغاير علميه واختلافهما - فسكذلك نعلم أنه يستدرك بالعلم الثانى ، مالم يستدركه بالأول . وليس ذلك من قبيل ما تمثّلوا به من الادراك مع العلم ، فإنها يختلفان لذاتيهما ، وإن اتحد متعلقهما ، كما تختلف القدرة والإرادة ، وإن تعلقا بمتعلق واحد . والذى يوضح ذلك أن الادراك والعلم يختلفان مع تعلّقهما بنفس الوجود ، ولا يجوز لاختلاف علين حادثين متعلقين بنفس وجود الجوهر . ويجوز لانتفاء الإدراك عن وجود مع تعلق العلم به ، فيجتمع العلم به مع ضد الإدراك ، ولا يجوز لمجتمع العلم بالوجود مع ضد علم آخر بالوجود ، فاستبان أن ما تمثّلوا به لا يضاهاى مانحن فيه .

والذى يحقق مارمناه ويحسم جملة الطلبات ، أن العلم لا بد له من معلوم على أصول أهل الحق ، ولا إعتبار بما تجاهل فيه لابن الجبائى حيث جوز علماً (١) لا معلوم له ، على ما سنوضحه فى أحكام العلوم إن شاء الله ، فنقول : من علم الوجود ، ثم علم

بعده التحيز ، فيعلم ضرورة أنه إستفاد بالعلم الثاني معلوم ، والعلم إنما يبغي لمعلومه ،
فدل على أنه يحدد له معلوم لم يكن .

وما يعول عليه في إثبات الحال أن نقول : إذا خطر للعاقل شيان مختلفان وعلم
إختلافهما ، فلا يخلو : إما أن يختلفا عنده بوجودهما أو بحال زائدة على الوجود .
فإن إختلفا بوجودهما كان ذلك محالاً من أوجه : أحدها : أن حقيقة الوجود
لا تختلف في قضايا العقول ، إذ الوجود هو الثبوت ، والسواد لا يخالف البياض في
وصف الثبوت ، ولو / إختلف المختلفان في الوجود لاختلف المثلان ، فوجب صرف ٤٦١
إختلافهما إلى وصف زائد على الوجود .

فإن قالوا : بم تنكرون على من يزعم أن الاختلاف يرجع إلى وجودهما ،
فإن السواد بوجوده يخالف للبياض . قالوا : فلا يلزم عليه مخالفة البياض للبياض ،
فإننا لم نقل أن السواد يخالف البياض للوجود مطلقاً ، فيلزمنا عليه وجود المشلين ،
ولكننا قلنا إن السواد يخالف البياض لوجوده ، وهذا لا يعدو هما ، ولم يعمم
القول في الوجود ، فيلزمنا عليه المتماثلات والمختلفات . وحققوا ذلك بأن قالوا :
إذا كان من أصلنا أن كون السواد سواداً عين وجوده ، وليس بوصف زائد على
الوجود ، فإذا خالف السواد البياض بكونه سواداً ، فقد خالفه بوجوده . فكأننا
نقول : هذا الوجود خلاف ذلك الوجود . وهذا الذي ذكره لا يخلصهم مما أريد
بهم ، وذلك أنا نعلم أن حقيقة وجود السواد ثبوته ، وليس من حقيقة وجوده كونه
سواداً . والذي يوضح ذلك أنه يصبح العلم بوجوده مع الجهل بكونه سواداً ، فلا
تعاق لحقيقة الوجود إذا تقررت في النفوس بكون السواد سواداً ، وكون البياض
ببياضاً . فاستبان أن الاختلاف لا يقع بمحض الوجود . وهذه الدلالة تقوى إذا
عضدت بالتي قبلها .

وما يستدل به في إثبات الأحوال أن العالم يعلم أولاً كونه عالماً قبل أن ينظر في
إثبات الأعراض ، فلا يخلو : إما أن يكون معلوم علمه كونه عالماً أو علمه ، أو لا يكون

لعلبه معلوم . وهذا القسم الأخير مما سنبطله بعد ذلك في فصل مفرد ، إن شاء الله عز وجل . فلم يبق إلا القسمان المتقدمان .

فإن زعم الخصم أن معلوم العلم كونه عالماً ، وهو زائد على العلم ومحله ، فهو الذى نطلبه ، وهو تصريح بإثبات الحال وإن زعم من يخالفنا أن المعلوم هو نفس العلم ، كان ذلك باطلاً من أوجه : منها : أنا فرضنا الكلام فى من لم ينظر فى إثبات الأعراض ، ولم تقم عنده دلالة على ثبوتها ، يوصل تدقيق النظر إلى إثبات الأعراض التى العلم منها .

فإن قالوا : هم تنكرون على من يزعم أنه علم العلم ، وإنما التبس عليه مغايرة العلم للذات ، وهو الذى نطلبه للنظر ؟

٤٦٢ قلنا : هذا باطل ، وذلك أنا أوضحنا أنه يتبين له / معلوم زائد على ذاته ، إذا كان يعرف قبل ذلك نفسه ، وإنما حصل له هذا العلم بعد عليه بنفسه . وقد علم قطعاً أن ما عليه زائد على ما عليه قبل . فإن عنى الخصم بالتغاير تعدد المعلومين ، فقد علم العالم ذلك قطعاً لما علم نفسه أولاً بضرورة العقل ، ثم علم كونه عالماً ، وقد تعدد معلومه . فلو كان المعلوم الثانى هو العلم ، فلا معنى للإشتغال بدقيق النظر بعد ذلك فى إثبات العلم .

هذا لو أراد الخصم بالمغايرة تعدد المعلومين . وإن أراد به ما يرتضيه أهل الحق فى حد الغيرين وحقيقتيهما ، حيث يقولون : حقيقة الغيرين : كل موجوئين جاز وجود أحدهما مع عدم الثانى . فالاسترواح إلى ذلك واضح البطلان . وذلك أن الدليل على ثبوت الأعراض غير دال على عدمها مع بقاء الذات ، وإنما يستدرك عدمها جوازاً أو [و] جواباً بدلالة أخرى . فالناظر فى إثبات الأعراض ربما لا يخطر له عدم الأعراض ولا عدم محالها ، عند نظره فى إثباتات الأعراض ، فبطل أن يكون معلوم الناظر فى إثباتات الأعراض مغايرتها محالها .

والذى يوضح مقصدنا فيه أن نفاة الصفات يعتقدون أن الرب تعالى عالم مع

تصميمهم على نفي عليه ، وهذا قد تمسك به القاضى . وفيه نظر ، فإن شيخنا رضى الله عنه أنكر أن يكونوا عالمين بكون الرب عالماً ، ولا معول على الاعتقاد إذا لم يكن عالماً . ومنعقد فى ذلك فصلاً فى آخر الصفات إن شاء الله . فهذه عمدة القائلين بإثبات الأحوال ، لا يشذ منها إلا تكرير عبارات ، وتجويز ألفاظ يؤول مرجع جميعها إلى ما سبق . ونحن الآن نذكر ما تمسك به نفاة الأحوال وننفصل عنه .

وما استدلووا به ، وهو الذى عليه معولهم ، أن قالوا : الحال الذى أثبتتموها لا تخلو : إما أن توصف بالوجود ، أو لا توصف به . فإن وصفت بالوجود ، والكلام مفروض فى الحوادث لم تخل من أن تكون جوهرأ أو عرضأ ، ثم لا تخلو بعد تقديره من أحد القبيلين عن حال ، فيتسلسل القول ويفضى إلى حوادث لا تنهاى . وإن لم تكن / موصوفة بالوجود ، وجب وصفها بالانتفاء والعدم ، ٤٣٣ إذ ليس بين الوجود والعدم رتبة ، كما ليس بين النفي والإثبات رتبة . ثم إذا نعمت بالعدم فقد وصفت بالانتفاء — وهذا تصريح بنفى الأحوال — فأنى يستقيم مع ذلك وصفها بكونها موجبة معلولة وقد ثبت انتفاؤها ؟ والأولى بنا فى الجواب أن ندخل دخول مستفصل بعد أن نسلم أن الأحوال ليست (١) بموجودة ، فنقول : أتدعون أن ما لم يوصف بالوجود وجب انتفاؤه ضرورة وبديهة أم تدعون ذلك نظراً واستدلالات ؟

فإن زعمتم أنا نعرف ذلك ضرورة ، قطع الكلام عنكم ، وقولتم بدعوى الضرورة فى صد مرامكم ، وكيف يحسن إدعاء الضرورة فيما عده المحققون من أغمض أبواب الحجاج ، وأدق ضروب النظر . وقد وضحت الأدلة على إثبات الأحوال وضوحاً لا مدفع لها ، وقامت الدلالة القاطعة على استحالة وصفها بالوجود والانتفاء . ويستحيل قيام الأدلة على خلاف ما علم اضطراباً ، فإن الأدلة

العقلية إذا وضحت ومسلت عن القوادح ، فلا بد أن تتضمن علوماً بمداولاتها . فاستبان بذلك بطلان إدعاء الضرورة ، ووضح أن المعلومات تنقسم ثلاثة أقسام : أحدها : وجود ، والثاني : عدم وانتفاء ، والثالث : وصف وجود وحال له يتبعه لا يوصف بالوجود على انفراده .

والخصم مطالب بإبطال ذلك نظراً وحجاجاً فلا نتقبل منه الإسترواح إلى دعوى الضرورة . ولو استروح إليها ، كنا بالخيار في قطع الكلام عنه أو في بطلان ما إدعاه فنصب الأدلة الواضحة مع العلم باستحالة ثبوت الأدلة على خلاف ما علم ضرورة . ثم لو جاز سلوك هذا المسلك في الذي نحن فيه ، لوجب تقبل مثله من المعتزلة . إذ لو قالوا لمشتق الصفات : خالفتم الضرورة في قواكم ليس العلم هو الذات ولا مماثلاً لها . ولو طرقنا إلى أصول الحقائق إدعاء الضرورات ، لا يتدر إليه الجبهة ٤٦٤ في كل مضيق ، ولا يجدوا ذلك ذريعة في الحيد عن سنن التحقيق ، إذ لو قال / من الملحدة والدهرية [قائل] : لإثبات موجود قائم بنفسه غير مدان للعالم ولا مباين له ، باطل بضرورة العقل . وكذلك لو ادعى المجسمة على أهل الحق مراغمة الضرورة ، وقالوا : من المستحيل أن يرى الرائي منا مرئياً وليس المرئي في جهة من الجهات إلى غير ذلك من الأباطيل والترهات .

وسبيل ذوى التحقيق في جميعها ، توبيخ مدعى الضرورة وتقريرهم ، ولبس مدارك النظر عن سبيل الضرورات والبدائنه .

فإن قال قائل : هل تقولون إن الأحوال ليست بأشياء ، كما اعترفتم بأنها ليست بموجوده . فأما ما ترتضيه : القطع بأنها ليست بأشياء كما قطعنا بنفى الوجود .

وقد تردد قول ابن الجبائي في ذلك ، فقال : لا يقال في الحال إنها شيء ولا يقال إنها ليست بشيء . وسنبين أصل ذلك عند الفراغ مما نحن فيه .

فإن إدعى الخصم وقال : إذا صرحتم بأن الحال ليست بشيء ، فقد أفصحتم

بنفيها . وهذا الكلام من الضرب الأول ، وقد تحقق الخصم أولاً أن الحال إذا لم تكن بموجودة ، فقد ثبت انتفاؤها وقد قدمنا فيه مقنع في التقصي عن ذلك ، وأوضحنا أنه لا استرواح إلا إلى إدعاء محض .

وربما يخوض الخصم في مخاض آخر فيقول : لست أفهم رتبة بين الوجود والعدم ، ولا أسمع حججاً على ما لا أفهمه ، فإن التشبث بطريق النظر في رد مذهب أو قبوله يترتب على فهمه . فنقول المشغب بهذا الكلام : هل تفهم الوجود ؟ فإذا قال : أجل ولا بد منه ، قيل له : فهل تفهم الانتفاء ؟ فإذا قال : نعم ، قيل له : فنحن نثبت وصفاً للوجود وننفى عنه صفة الوجود والعدم ، وهذا مفهوم بلا شك فيه ، وإنما المخاوضة والمفاوضة في استحالة ذلك أو صحته ؛ إما بضرورة عقل أو نظر .

وما تمسك به نفاة الأحوال أن قالوا : الأحوال عندكم لا تخلو : إما أن تكون مختلفة أو متماثلة . فإن اتصفت بالاختلاف أو التماثل وجب اتصافها بالأحوال ، إذ التماثل والاختلاف عند مشق الأحوال آيلان إلى ضروب من الأحوال ، ثم يتسلسل القول في ذلك . قالوا : فإن أثبتتم وصفها بالتماثل والاختلاف كان ذلك خروجاً عن المعقول .

وهذا الذي ذكره / تكلف بعدما زال استبعادهم في خروج الأحوال عن ٤٦٥
الاتصاف بالوجود والعدم ، إذ الاختلاف والتماثل لا يتحققان إلا في الموجودات .
فإذا استمر لنا ما قدمنا في الخروج عن الوجود والعدم ، وزال عنا الطلبة فيه ، لم نكثر بعده بما ذكره في التماثل والاختلاف .

عل أنا نقول : إن لم يبعد توقف معظم أهل الإثبات في اختلاف الصفة القديمة وتماثلها ، مع تحقق الوجود لها ، فكيف يستبعد ذلك في الأحوال التي لا تتصف بالوجود ؟

وربما تمسك نفاة الأحوال بأن قالوا : في إثبات الأحوال الحكم بجواز تماثل المختلفين من وجه ، مع اختلافهما من وجه آخر . ويازم من قود ذلك كون الرب تعالى مماثلاً لخلق في بعض الوجوه . والكلام في ذلك يطول ، وقد كشفنا فيه الغطاء في كتاب « التماثل » وبلغنا فيه الأمر منتهاه ، ومن شرطنا أن لا يتكرر ما وجدنا إلى التكرار نسيلاً .

فصل

[في اختلاف أبي هاشم والقاضي في الأحوال]

فإن قال قائل : إذا قلتم بالأحوال ، ولم تصفوها بالوجود والعدم ، ولم تصفوها بكونها أشياء ، فهل تقولون إنها معلومة على حالها ، مقدورة مذكورة ، مرادة ، مخبر عنها ؟

قلنا : أما ابن الجبائي ومن تبعه من متأخري المعتزلة ، فلم يصفوا الأحوال بكونها معلومة ، ثم كما لم يصفوها بذلك ، لم يحكموا بكونها مجهولة . فإن الجهل ضرب من الاعتقاد ، وما لا يصح أن يعلم لا يصح أن يجهل . إذ من مذهب القوم أن الجهل من جنس العلم . ومنوضح ذلك في أحكام العلوم إن شاء الله .

وأنكروا أيضاً كونها مقدورة ومرادة مدولة على حياها وانفرادها . ثم قال أبو هاشم : أنا ، وإن لم أقل إن الحال معلومة ، فأقول : إن الذات معلومة على الحال ، وتتميز في حكم علم العالم ذات على حال عن أخرى ليست عليها . وإنما صدمهم عن القول بكون الأحوال معلومة أنهم قالوا في حقيقة الشيء : أنه المعلوم على ما قدمناه على أصلهم في صدر الكتاب . فلو وصفوا الحال بكونها معلومة ، لزمهم من أصلهم الحكم بكونها شيئاً . ثم الشيء عندهم موجود أو معدوم يصح ٤٦٦ وجوده . /

قال : نحن إذا اخترنا القول بالأحوال ، قطعنا بأنها معلومة مقدورة ، مرادة مدولة ، مذكورة على انفرادها وحياها ،

والدليل على كون الأحوال معلومة أن نقول : من علم الذات ولم يحط بها علماً ، ثم علم بعد ذلك كون الذات على حال ، فحين نعلم قطعاً أنه علم ما لم يعلمه ، واستفاد ما لم يحط به أولاً ، فينقسم الكلام على من يخالفنا ونقول : إذا علم الذات ، ثم علم الحال ، لم يخل القول في ذلك : إما أن يقول : علم عين الذات ثانياً ، وذلك محال ، فإننا نعلم أنه أحاط الآن بما لم يحط به أولاً . ولو ساغ أن يقال إنه علم ثانياً ما علمه أولاً ، لساغ أن يقال : من علم الجوهر ثم نظر في كونه نظراً صحيحاً ، لم يعلم ثانياً إلا ما علم أولاً .

والذي يوضح الحق في ذلك : أنه قد يعلم الذات ضرورة ، ويعلم الذات على الحال نظراً . فلو كان المعلوم أولاً ، لكان الشيء الواحد معلوماً (١) ضرورة نظراً ، وهذا مستحيل وفاقاً .

فإن قالوا : الذي ذكرتموه لا يتحقق ، فإن وجود الشيء لا نعلمه إلا ونعلم كونه على حال جملة أو تفصيلاً ، فلم يستقم ما قدرتموه من العلم بالذات وحدها ، ثم النظر في الحال . وأوضحوا ذلك عند أنفسهم بأن قالوا : إنما نعلم الذات ضرورة حساً وإدراكاً ، ولا ندرك الشيء إلا على أخص وصفه حتى قال الأكثرون منهم : إن الإدراك لا يمتلئ إلا بأخص وصف الشيء ، وزعموا أنه لا يتعلق بوجوده وذاته .

فنقول لهم : هذا الذي ذكرتموه نهاية التناقض . فإنكم إذا زعمتم أن الرؤية تتعلق بأخص الأوصاف دون الوجود ، فأنى يصح كون الأخص ، وهو حال ، مدركاً ، مع أنه غير معلوم ، لولا الغفلة والتجاهل ؟ وكل معلوم مدرك وفاقاً ، والمعلومات منقسمة : فمنها ما يدرك ، ومنها ما لا يدرك .

فإن تعسف منهم من لم يحط بحقائق أصولهم في الإدراكات ، وقال : لا ندرك

الأخص ، ولكن ندرك الذات على الأخص ، على منهج أصلهم في العلم ، فوجه الانفصال عن السؤال أن نقول : إذا زعمتم أن الشيء يدرك أول ما يدرك على الحال ، فلم تقولوا إنه يدرك على كل / حال . بل إنما يدرك على أخص أو صافه دون ما عداه ٤٦٧ من الأحوال ، فلا نفرض عليكم الكلام في الأخص ، بل نفرضه فيما سواه ، ونطرد الدلالة فنقول : إذا رأى ذاتا على حال أو أحوال ، استدل بعد ذلك على إثبات حال أخرى ، فما قولكم فيه ؟ وهذا يبين في دفع السؤال .

على أنا نقول : لا تنحصر طرق العلوم بالذوات في المشاهدات ، أفرا يتم لو أخبرنا نبى عن ذات ، وعلمناها قطعا بإخباره ، ولم يخبرنا عن حالها . ثم نظرنا بعد ذلك في أحوالها ، لتصور ذلك . وحصول الكلام في تحرير الدلالة أن نقول : إذا علم الذات ، ثم علمها على حال ، فقد ثبت علمان وفاقاً . أحدهما بالذات ، فلا يخلو العلم الثانى : إما أن يكون علماً بالذات أيضاً ، وإما أن يكون علماً بالحال ، وإما أن يكون علماً لا بالذات ولا بالحال . ولا مزيد على هذه الأقسام . وباطل أن يكون العلم الثانى علماً بما العلم الأول علم به . فإنه لو علم ثانياً ما علمه أولاً ، لوجب أن يعلم الذات أولاً على الحال كما علمها ثانياً . ويجب أيضاً أن يعلم الذات على الحال ، على كل من علم الذات . ويلزم من ذلك أيضاً تماثل العلمين وتشابههما من حيث تساويهما في الحدث واتحاد متعلقهما . ولا خلاف في إختلاف العلمين بيننا وبين ابن الجبائى ، فبطل أن يكون العلم الثانى علماً بالذات . فإن كل علم بالحال فهو الذى نبغيه ، وفى الإعتراف به الإفصاح بكون الحال معلومة . وإن لم يكن العلم الثانى لا بالحال ولا بالذات ، ينبغى أن لا يكون له معاوم . فإنه لم يتعلق بذات ولا حال .

وذلك باطل من وجهين : أحدهما : أن علماً لا معاوم له ، محال على ما سنوضحه فى أحكام العلوم . والثانى أن ابن الجبائى — وإن جوز علماً لا معاوم له — فليس الذى نحن فيه من ذلك عنده . فإن من أصله أن العلم الثانى يتعلق بالذات على الحال وله معاوم . وإنما نناقش فى تفصيل المعاوم .

وبما يقوى التمسك به أن نقول: لو سلك مسالك في الجوهر والأعراض مسالكك في
الذوات وأحوالها ، وزعم أن العرض لا يعلم وإنما يعلم الجوهر على العرض موصوفا
به ، كما تعلم الذات على الحال ، فلا يجد ابن الجبائي في ذلك فصلا . وما يتمسك به / ٤٦٨
أن يقول : قد ذكرتم أن الحال ليست بمدلول ، فما قولكم في ذات علمت ضرورة ؟

ثم استدل على إثبات حال لها ، فلا بد للدليل من مدلول ؟ ومن تجاهل فجوز
عليها لا معلوم له ، لم يجوز دليلا لا مدلول له . فإذا ذكر المستدل دليلا على إثبات
حال للذات معلومة اضطراباً ، فنوجه الطلبة عند ذلك على ابن الجبائي ، ونقول
له : ما مدلول الدليل ؟ فإن زعم أن مدلوله الذات كان محيلا ، إذ ما علم ضرورة
لا يستدل عليه . وإن زعم أن المدلول الحال ، فقد نطق بالحق وسلم المسألة . وإن لم
يثبت للدليل مدلولاً ، فقد إنسل عن المعقول .

والذي يكشف الحق في ذلك أن الدليل المنصوب على إثبات الحال لا تشبث له
في إثبات الذات أصلاً ، وإنما يتعلق وجهه الذي منه يدل الدال ، وهذا
ما لا يحصى منه .

ومن أعظم ما نتمسك به أن نقول : قد أعطيتونا الحكم باستحالة قدرة
لامقدور لها ، وإن نازعتمونا في تجويز علم لا معلوم له ، وقولكم إن الحال ليست
بمقدورة ، يجركم إلى نفى جملة المقدورات . وذلك [أن] من أصاكم أن المقدورات
في العدم ، وكونه شيئاً ذاتاً ، ليس من أثر القدرة . فإن زعتم أن المعدوم إذا
وجد ، فوجوده عين كونه ذاتاً ، فقد تناقض قولكم . وأول ما يلزمكم عليه أن
يكون موجوداً ، مهما كان ذاتاً . وإن زعتم أن الوجود حال ، فالحال عندكم غير
مقدورة ، وفي هذا رفع المقدورات ، وقطع أثر القدرة .

فهذه جملة كافية في أصول الأحوال ومقدماتها ، وإنما يستوعب تفاصيلها ،
من يحيط بجملة أحكام الصفات . وإنما قدمنا هذا منها ، ليستعان به في أحكام
العلل . وهانحن الآن نخوض وأحكامها مستعينين بالله تعالى .

باب في حقيقة العلة

قد ذكر أهل اللغة وجوها في معنى العلة واشتقاقها . وليس ذكرها من غرضنا ، وإنما مقصدنا ذكر ما قاله أهل الكلام في حقيقة العلة . وقد اختلفت عباراتهم في ذلك . فذهب بعضهم إلى أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا . وهو كقوله كان كذا وكذا لأجل كذا وكذا ، وهو إختيار ابن الراوندى . وذهب السكعي إلى أن العلة : ما أوجبت / معاوضا عقيبتها على الاتصال ، إن لم يمنع منه مانع . وذهب معظم المعتزلة إلى أن العلة : هي التي تغير حكم محلها ، وتنقله من حال إلى حال . وعبر بعضهم عن ذلك فقال : العلة ما تحدد الحكم بتحدددها .

وذهب أهل الحق إلى ألفاظ متباينة في العبارات متدانية في المعنى . فقال بعضهم : العلة : هي الصفة الحالية للحكم . وقال بعضهم : المشيرة للحكم ، وقال بعضهم : المؤثرة في الحكم . وقال الأستاذ أبو بكر : ما يجب الاعتماد عليه في حقيقة العلة أن يقال : كل ما أوجب استحقاق حكم وتسمية به .

والصحيح في حقيقة العلة ما ارتضاه القاضى ، رضى الله عنه ، حيث قال : العلة هي الصفة المبرجة لمن قامت به حكما . ونحن الآن نوضح بطلان ما قدمناه من الطرق ، حتى إذا امتبان فسادها ، ماضح بعد فسادها ، ما ارتضاه القاضى رضى الله عنه .

فأما ما قاله ابن الراوندى من أن العلة : ما كان المعتل بها معتلا ، فهذا رد منه للعلل إلى الأقوال . ويلزمه على مقتضى أصله : أن لا يميز بين صحيح القول وفاسده ، حتى إذا ذكر الذاكر وجهين متناقضين وأظهرهما على المعرض الذى قاله فيكونا جميعاً علتين . ووجه الرد على صارف العلل إلى الأقوال كوجه الرد على من

صرف الحقائق والحدود والصفات إلى الأقوال . وهذا يستقصى [في] باب الوصف والصفة والإسم والمسمى إن شاء الله .

وأما ما قاله الكعبي فضطرب جداً . فإنه قال : العلة هي التي توجب حكمها عقيبها إن لم يمنع مانع . وهذا باطل من عدة أوجه : أحدها أن نقول له : هل تجوزنا عرو العلة عن معلولها ، في أول حال وجودها ، أم لا تجوز ذلك ؟ فإن لم تجوز ، فلا معنى لتقييدك القول بالتحقيب . فإن جوزت تعريبها عن معلولها في أول حال وجودها فما المانع من تجويز ذلك في الحالة الثانية والثالثة ، إذ وجود العلة في الحالة الثانية لا يخالف وجودها في الأولى . ولا يجب أن يختلف حكمها في الإيجاب بتعاقب الأزمنة .

والذي يوضح ذلك أنا نقول له : هل تحكم بأن العلم [هو] العلة في كون محله عالماً ؟ / فإن أبي ذلك ، فقد أنكر العلل التي فيها الكلام ، وإن اعترف بأن العلم علة في كون محله عالماً ، روجع بعد ذلك وقيل له : إذا قام العلم بمحل ، فهل يتصف المحل في الحالة الأولى من وجود العلم بكونه عالماً ؟ فإن زعم أنه يتصف بذلك ، فقد أبطل فائدة التحقيب . وإن زعم أن المحل لا يتصف بكونه عالماً في الحالة الأولى مع قيامه به ، فقد باهت مباهتة عظيمة . ولا نراه يقول ذلك ، وإنما جعل الكعبي على هذا التقييد ، مصيره إلى أن السبب المولد علة في المسبب المتولد . ثم من حكم المسبب عندهم أن يعقب السبب إن لم يمنع منه مانع . وسنعتقد فصلاً نوضح فيه بطلان كون السبب علة ، مع تقدير القول بالتولد .

ثم يقول الكعبي : العلوم والقدر وما عداها من الصفات ، علل عندك في إيجاب المعلولات لمخالها ، والجمل التي محالها منها . ثم من حكم هذه المعلولات وجوب مقارنتها لعلها ، واستحالة امتناع تقدير مانع مع تحقق عللها . والحكم الذي ذكرته في التحقيب وامتناع المعلول يتخصص بالسبب والمسبب . وشرط الحد أن يعم ويشتمل على منهج واحد ، جملة المحدودات . وإذا اختص الحد بالإنباء عن أوصاف بعض المحدودات ، كان قاصراً غير شامل .

وأما ما ذكره المعتزلة من أن العلة : ما يتحدد الحكم بتحددتها ، فهذا باطل من أوجه : أحدها : أنا نستدل على إثبات موجب قديم يستحيل وصفه بالتجدد ، ونبين أن الواجب من الأحكام يعلل بالجائز .

على أنا نقول : ذكر التجدد في الأحوال التي لا توصف بالوجود خروج عن التحقيق فإنه إنما يتصف بالتجدد وما يتصف بالوجود .

على أنا نقول : لو خلق الله تعالى جوهرأ ، وخلق الله معه في أول حاله عيأ قائماً به ، فالعلم علة في كونه عالمأ ، وإن وجد مقارناً له ، ولم يتحقق منه التغيير والتثقل ، إذ لم يسبق للجوهر حالة يتضمن العلم النقل منها .

ومن قال : العلة هي الصفة الجالبة للحكم ، فهي لفظة اختلال وإبهام ولا جمال . فأما الاختلال فهو أن الجلب ليس ينبيء عن إيجاب واقتضاء على تحتم . وقد يجلب الجالب / ما يجوز أن لا يجلبه ، والحدود موضوعة للكشف والإيضاح . ٤٧١

وبقريب من ذلك اعترض المحققون على قول من قال : هي المشيرة أو المؤثرة . فإن واحداً منهما ليس ينبيء عن إيجاب . وفي قول القائل : هي المؤثرة ، ضرب آخر من الفساد ، فإنه يتضمن إثبات حكم دون العلة ، ثم تؤثر العلة في الحكم السابق ثبوته .

وأما الذي ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، حيث قال : العلة هي التي توجب استحقاق حكم وتسمية به ، فيقال : لا مطمع لك في القول بالعلل ، ومساهمة القائلين بها مع التصميم على إنكار الأحوال . وقد أوضحنا ذلك حتى قربنا من مسلك الضرورات . والتسمية التي ذكرها ليس يفهم منها إلا اللغة . واللغات إنما تثبت توقيفاً أو وضعاً ، ويستحيل أن تقتضى قيام الأعراض لمخالها ، وضع اللغات ، وتقدرها عن مواضعة أو توقيف . فلا وجه لذكر التسمية .

وأما الإستحقاق فقد قسمنا القول فيه وكشفنا الغطاء ، ولم يبق لمعتصم فيه عسمة . وأما ما ذكره من الحكم وقرنه بالتسمية تكلف ، فإن الحكم على نفى الحال لا معنى له . وإن فسر الحكم بالتسمية كأن يذكر الحكم مكررا ، ولا يكاد يبلغ في حقائق الكلام شيء مبالغ وضوح فساد التعليل مع نفى الحال . ثم إن الأستاذ لما ارتضى ما ذكرناه ، طرد حده في جهل يتضح بطلان التعليل فيها ، ونحن نذكر كلامه على وجهه ثم نتبعه .

فما ذكره أن الفعل علة في كون الفاعل فاعلا ، من حيث اقتضى تسميته بكونه فاعلا . ثم وجهه على نفسه مؤالا ، وانفصل عنه ، فقال : إن قال قائل : من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، والفعل لا يشترط قيامه بالفاعل من حيث كان فاعلا ، فأجاب عن ذلك ، بأن قال : لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم ، ونسب ذلك إلى شيخنا مذهباً . واستشهد من أصله بقوله في البقاء ، فإن الباقي عنده باق ببقاء . ثم من أصله أن صفات الباري باقية ويستحيل قيام البقاء بها .

وما ذكره أن قال : العلم إذا تعلق بمعلوم ، فهو علة في كون المعلوم معلوماً ، من حيث وجبت له هذه التسمية . وهذا الذي قاله في / نهاية التناقض . فإن عول فيما ٤٧٢ طرده من الفصول على كون التسمية معلولة ، فقد أوضحنا مسار ذلك بما يداني الضرورة . وإذا بطل التعويل على التسمية ، فسد كل ما تفرع عليها .

ثم نقول : يستحيل المصير إلى محض التسمية ، فإنه لو جاز ذلك ، وجب منه أن يكون الفعل علة في نفسه ، إذ لولاه لما سمي فعلا ، وكذلك القول في جملة الأسماء والمسميات . فيجب على طرد أصله أن يكون كل مسمى علة في تسميته ؛ نفيًا كان أو مثبتاً (١) ، وهذا مالا قائل به . والذي ذكره يجر إلى ذلك .

فأما قوله من أن العلة لا يشترط قيامها بمن له الحكم منها ، فهذا جزم لأصل

(١) في الأصل : مسبقاً

عظيم من (١) أصول العلل ، ومنعقد في ذلك باباً إن شاء الله . ونسبة ذلك إلى شيخنا بعيداً (٢) ، فإنه ، رضى الله عنه ، من أشد الناس في الحكم باختصاص الحكم بمحل العلة . ولهذا منع أن تثبت لجملة حكماً من علم قائم بجزء منها ، وأوجب اختصاص محل العلم بكونه عالماً ، فكيف يدعى عليه ما ذكره الأستاذ ، وهذا أصله !

ثم الذى ذكره في أحكام البقاء ، فهو من شواذ الأصول وغوامضها . وليس من النصفة تلتق (٣) أصول المذاهب من شواذ الفروع . ومندكر تفصيل القول في الفناء والبقاء في آخر الصفات إن شاء الله . وكانت الحالة تقتضى أن لا يعرض للإعتراض على الأستاذ لإجلالاً لقدره ، ولكنه لما رام بعض كلام القاضى تعرض على كل من عظم خطره في الحقائق أن يوضح الصحيح من القولين .

فصل

[في حقيقة المعلول]

فإن قال قائل : قد ذكرتم حقيقة العلة ، فما حقيقة المعلول ؟

قلنا : كل من قال قولاً في العلة أجرى من مقتضاه قولاً في المعلول ، وهو سهل المدرك . والقاضى يقول : المعلول ما أوجبه العلة . وإنما التناقض في حقيقة العلة والمعلول متفرع عليها . فإذا أحطت بحقيقة العلة والمعلول ، فنحن نذكر الآن شرائط العلة العقلية وأحكامها / مستقصاة إن شاء الله ، ثم نعطف بعدها على المعلولات وتمييزها عن مالا يعلل .

(٢) فى بالاصل : بعيد

(١) من : مكررة الاصل

(٣) فى الاصل : تلتق

باب

في أحكام العلال وشرائطها ووجوه الاختلاف فيها

أول ما يحتاج إلى ذكره من أوصاف العلال أن نوضح أن من شرط العلة أن تكون موجودة ، وهذا بما اتفقوا عليه ، ولكن لا تستقيم الدلالة عليها إلا على أصول أهل الحق .

فإذا قيل لنا : أقيموا الدلالة على استحالة كون العلة معدومة ، سلطنا في ذلك طريقين : أحدهما : أن المعدوم هو المنفي عندنا ، والإيجاب صفة لإثبات . فما كان نفياً محضاً ، كيف يتصور ربط إيجاب هو لإثبات له ، ولا يربط الإثبات إلا بالإثبات . ولا فرق بين أن يقول القائل : لا موجب ، وبين أن يقول : لا شيء يوجبه . واستمر على أصلنا ما رمناه ، من حيث كان المعدوم منتفياً على أصولنا من كل وجه .

فإن قالوا : بهم تنكرون على من يزعم أن وصفكم إياه بالمعدوم لإثبات منكم ؟ قلنا : هذا تعدد الحقائق ، فإن المعدوم وضع لتحقيق النفي ، والانتفاء يدرك تارة من قضية لفظ كالمنتفى والمعدوم ، والإثبات يرجع إلى الصيغة وليست الصيغة معدومة ، وإنما المفهوم منها هو المعدوم ، ولا نستنكر كون الانتفاء معلوماً . فهذه طريقة .

والطريقة الأخرى : أنه لو جاز تقدير علة معدومة ، للزم منه محال . فإنه لو جاز أن يقال : العالم عالم بعلم معدوم ، جاز أن يقال : إنه جاهل بجهل معدوم ، إذ لا مزية لأحدهما . فيلزم من ذلك أن يكون جاهلاً عالمياً . وما يوضح بطلان ذلك : أن العلم لو قدر معدوماً لخرج عن أن يكون علماً ، وما لا يكون علماً يستحيل أن يوجب كون العالم عالمياً ، إذ لو جاز أن يوجب كون العالم عالماً ما لا يتصف بكونه علماً ، جاز أن توجب القدرة كون محلها عالماً . ومن الدليل

على ذلك أيضا أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، ولا يتصور ذلك في المعدوم . وكل ما عولنا عليه لا يستقيم على أصول المعتزلة . فإن الذى قلنا أولا من أن المعدوم منتف من كل وجه ، غير سديد على أصولهم . إذ من مذهبهم أن جملة صفات الانفس تثبت في العدم والوجود / . والذى ذكرناه آخرآ من خروج العدم عن كونه علما غير مستقيم على أصولهم ، مع تصريحهم بأن العلم في العدم علم . والذى تمسكنا به من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ، لا يطرد على أصولهم ، مع مصيرهم إلى أن الرب سبحانه مريد بإرادة لا تقوم به .

والذى يوضح ما قدمناه من الإلزامات أن من أصلهم أن العلم المعدوم بمائل للوجود ، ومن حكم المثليين وجوب تساويهما في الأحكام الواجبة والجائزة . ولأن تعلقوا في ذلك بما قدمناه من أن المعدوم لو أوجب حكما ، لأفضى ذلك إلى التناقض ولأدى إلى أن يتصف الشيء الواحد بكونه عالما جاهلا ، وهذا غير سديد على أصلهم .

وللقائل أن يقول لهم : ما المانع من إختصاص العلم لو وجب له كونه موجبا دون الجهل ؟ ولا يبعد عندكم إختصاص أحد المثليين بما لا يجوز على الثانى ، فكيف يبعد إختصاص أحد الخلافين ١١ وبيان ذلك أن إرادة البارى ، تعالى عن قولهم ، تماثل إرادة الخلق مع إختصاصها بالكون لا في محل ، واستحالة ذلك في إرادة الخلق ، وكذلك الجوهر المعدوم بمائل الموجود مع إختصاص الموجود بالتحيز وقبول الأعراض ، وكذلك الجهل بمائل للعلم . وقد بسطنا القول في ذلك في كتاب « التماثل » ، فإذا لم تستبعدوا إختصاص أحد المثليين مع وجوب تساوى المتماثلين ، فما المانع من إختصاص العلم مثلا بصفة توجب له حكما ، مع انتفاءها عن الجهل .

سؤال والجواب عنه

فإن قال قائل : إذا زعمتم أن العلم والقدرة علتان في كون العالم القادر عالماً قادراً ، فلا تخلون : إما أن تقولوا : العلة علة لذاتها ، وإما أن تقولوا : إنها علة لحالها وخاص وصفها . فإن زعمتم أن العلة علة لذاتها ، فيلزم من ذلك أن تكون كل ذات علة . وإن قلتم إنها علة لحالها ، وهي كون القدرة قدرة ، وكون العلم والإرادة علماً وإرادة ، فيرجع كونها إلى حالها ، وحالها لا يوصف بالوجود ، فقد رجع التعليل إلى ما لا يوصف بالوجود .

والجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : قد ثبت عندنا بواضح الأدلة أن كون العالم عالماً معلل بالعلم ، على ما سنذكر طرق الأدلة في ذلك ، / فأما ٤٧٥ كون العلم علماً ، وكونه علة ، فما لا يصح تعليله على ما سنذكره فيما يعمل وفيما لا يعمل . وجملة الأحكام لا يطرد فيها التعليل ولا نفي التعليل ، بل المحقق يتبع فيها الدليل ، فيعمل ما اقتضى الدليل تعليله ويبطل التعليل فيما اقتضى الدليل بطلانه . وما يبطل فيه التعليل كون العلة علة ، فاندفع السؤال إذا .

فإن قيل : الطلبة باقية ، فإن العلم علة وفاقاً .

فيقال لكم : الموجب للحكم وجود العلم ، أو حال العلم ، أو وجوده وحاله ؟ فإن كان الموجب وجود العلم ، وجب أن يكون كل وجود علة من حيث لا يختلف الوجود في حقيقته . وإن كان حال العلم هو الموجب ، فقد بان التعليل بما لا يوصف بالوجود . وإن كان التعليل بالوجود والحال ، فقد انجر إلى أوجه أخسر من الفساد ، وهو تعليل الحكم الواحد بعلمتين ، وقد اتفق المحققون على امتناع حكم واحد بعلمتين . الجواب عن ذلك أن نقول : العلة في كون العالم عالماً ، شيء واحد وهو العلم . والذي ألزمتونا من تقسيم الكلام في وجوده وحاله ، إنما كان يستقيم لو كان الوجود مع الحال شيئين ، فأما [وقد] ثبت أن العلم شيء

واحد ، فلا يلزم بما ذكرتموه شيء ، وإنما المستنكر عند المحصلين تعليل حكم بذاتين . فأما تعليل الحكم بذات لها حال فلا استنكار فيه . وسيكون لنا عودة إلى ذلك عند ذكر امتناع تعليل الحكم الواحد بشيئين .

فصل

[هل يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها]

اعلموا وفقكم الله أن من أحكام العلة الموجبة للحكم ، أن تقوم بمن له الحكم الموجب منها ، فلا يوجب العلم الحكم إلا لمحله ، وكذلك سائر العلل الموجبة .

وقال الأستاذ أبو بكر : لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، قال : وكيف يشترط ذلك ، وفعل الرب علة في كونه فاعلا ، مع استحالة قيامه به ، والعلم علة في كون المعلوم معلوماً ، وإن لم يقيم به . والتجريم في المحرمات مععل بالنهي ، وهو غير قائم بالتحريم .

ثم لما جمع بين هذه الفصول المتناقضة والألفاظ المتهافنة ، انعطف بعد ذلك على تتبع كلام القاضي ، وقال : قد شرط القاضي قيام العلة بمن له الحكم منها ، ثم جعل الوجود علة لصحة الرؤية ، وإن كنا / نعلم أن الوجود لا يوصف بالقيام بالوجود . فقد ناقض ما اشتبه من الأصل ، فهذا نص كلامه . ٤٧٦

ونحن الآن نقيم واضح الأدلة على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ، ونوضح عجز المعتزلة عن إثبات ذلك ، ثم نفيض ما ذكره الأستاذ ، ونبين الحق فيه . والدليل على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها أن نقول : العلة إذا أوجبت حكماً لذات ، لم تحصل : إما أن تكون مختصة تلك الذات من بعض الوجوه ، أو لا يشترط اختصاصها بها أصلاً . فإن لم يشترط اختصاصها بوجه من الوجوه ، لزم منه محال لا سبيل إلى القول به ، وهو أن يقال : إذا خلق الله تعالى عالماً ، فليس بعض الذوات بالاختصاص به أولى من بعض ، وهذا يوجب جملة اتصاف

الذوات بالعلم الواحد، ووضوح ذلك فساداً وبطلاناً يغنى عن بسط القول فيه . فإننا نعلم اضطراراً ، انقسام الذوات إلى ما يعلم وإلى ما لا يعلم .

ولإن شرط اختصاص العلة بالذات من بعض الوجوه فلا يخلو ذلك الوجه في الاختصاص : إما أن يتعلق بجعل جاعل ومعناه : أن يجعل مبتدع العلم اختصاص القائم مختصاً باقتضاء الحكم لبعض الذوات ، وهذا محال . إذ لو ساغ ذلك لساغ أن يقوم بزيد ، ويجعل مبتدع العلم اختصاص العلم القائم بعمرو ، فيعلم عمرو بعلم قام بزيد ، ويجعل زيد بجعل قام بعمرو . وهذا ما لا سبيل إلى المصير إليه ، فبطل كون الاختصاص من هذا الوجه ، وتبين أنه لا وجه في الاختصاص سوى قيام العلة بمن له الحكم منها ، وهذا واضح جلياً ، وهو غير مستقيم على أصول المعتزلة . مع قولهم بإثبات إرادة لا في محل موجبة وصف الباري سبحانه وتعالى بكونه مريداً بها ، ولا اختصاص بها بالذات من حيث لم يقم به .

وقد رام ابن الجبائي من ذلك مخلصاً فقال : يشترط اختصاص العلة بمن له الحكم منها على أمد وجوه الاختصاص ، وعلى أبلغ ما يتصور ، وهو على ثلاث مراتب : أحدها : اختصاص القيام وهي أخصها ، وذلك لإيجاب الكون الحكم للكائن . والثانية : اختصاصها ببعض من الجملة المستحقة للحكم ، وذلك نحو قيام العلة بجزء من جملة الحى ، فإنه يوجب الحكم للجملة من حيث اختصاص القيام ببعضها . والرتبة الثالثة في الاختصاص : الإرادة الثابتة لا في محل ، إذ لا يمكن فيها تصوير الرتبين / السابقتين ، فأبلغ ما يتصور فيها إرادة في غير محل . ٤٧٧

وهذا الذى ذكره لا ينتجيه عما أريد به . وكلامه يشتمل على نوعين : أحدهما : دعوى مجردة ، والآخرى : إعراف بعدم تصور الاختصاص .

والسبيل في ذلك أن نقول : أما اختصاص القيام فلا نزاع فيه . وأما وجوب الحكم للجملة لقيام العلة ببعضها ففاسد عنده . ونحن نقدر في ذلك باباً إن شاء الله عز وجل .

وأما الرتبة الثالثة فلم يذكر فيها وجهاً من الاختصاص ، بيد أنه قال : لا يتصور إلا هذا . ومحصوله يقول إلى أنه لا يتصور اختصاص ، فإذا لم يتصور ذلك فامنعوا إثبات الحكم بها ، وأطلقوا القول بإيجاب العلة معلولها ، من غير تحقق اختصاص . وقول ابن الجبائي لا يتصور إلا هذا ، [و] إنما كان يستقيم لو ثبت ضرب من الاختصاص وانتفى ما عداه ، وليس الأمر كذلك . فإنه لم يوضح وجهاً من الاختصاص بحال . ثم كل ما يهذى به يبطل عليه بالفناء ، على ما سبق إلزامه في غير موضع .

وأما ما ذكره الأستاذ في إطلاق القول بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها ، فلا نقدر أحداً صرح بما صرح به . ثم إنه نسبته إلى شيخنا ، ولم يقل ذلك نقلاً من نص كلامه ، وإنما قاله استنباطاً من قول شيخنا في البقاء ، وجمع بين فصول ، ونحن نفيضها واحداً واحداً إن شاء الله .

فما ذكره أن الفعل علة في كون الفاعل فاعلاً ، وقد سبق لإفساد ذلك . وذكر أيضاً أن العلم علة في كون المعلوم معلوماً ، وسنوضح بطلان ذلك في باب ما يعمل وما لا يعمل . فأما البقاء فهو من أغدغ أحكام الصفات وسنعتقد فيه باباً إن شاء الله . وأما ما ذكره في كون النهى علة في تحريم المحرم ، فواضح البطلان ، لأن النهى قديم وفاقاً بيننا وبينه ، فيقال له بعد ذلك : فما التحريم ؟ فإن زعم أن التحريم وصف في المحرم ، فذلك محال على أصول أهل الحق قاطبة ، فإننا لا نجعل المحرم بالتحريم وصفاً . وإنما المعتزلة هم الذين جعلوا التحريم راجعاً إلى القبح . ثم القبح عندهم من صفات نفس القبيح ، ولذلك زعموا أنه يستدرك عقلاً ، كما تستدرك جملة صفات الذوات ضرورة أو نظراً .

٤٧٨ وليس للذوات / عند أهل الحق أوصاف تحرم لأجلها ، ولكن يتعلق التحريم بالشرع وقضايا السمع .

فإذا قيل لنا : فما التحريم ؟ قلنا : هو النهى نفسه على ما سنستقصيه في التعديل

والتجوير إن شاء الله . فرجع محصول قول الأستاذ إلى أن النهى علة في النهى ، وهذا يغنى وضوح بطلانه عن الإطناب فيه .

ولو قال : المعلل بالنهى تسمية المحرم محرماً ، وقد أشار إلى ذلك ، فهو باطل بما قدمناه من إبطال تعليل التسميات .

على أن النهى قديم والتسميات حادثه ، فيلزم من ذلك تعليل التسمية بالنهى القديم [و] الحكم بقدم التسمية لاتفاق الكافة على وجوب مقارنة المعلول العلة . وإن امتنع من ذلك ، لزم منه تقديم العلة على المعلول واستئثار المعلول عنها . وهذا إفساد للعلل . فقد قدمنا ما يغنى عن جميع ذلك عند ذكرنا امتحالة لإثبات العلة والمعلول مع تقدير نفى الاحوال .

ثم نقول الأستاذ : هل يجوز أن يقوم العلم بمحل ، والعالم به محل آخر ؟ فإن يمنع ذلك — وهو أصل كافة المنتمين إلى شيخنا — فيطالب بالدليل على منعه ، فلا يجد إلى ذكر ذلك مسبيلاً مع تصريحه بأنه لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم منها . فهذه ضروب من التناقض لا خفاء بها .

وأما الذى يتبع من كلام القاضى ورام به نقض ما أصّله حيث قال : الوجود علة في صحة الرؤية ، وإن لم يتحقق فيه وصف القيام . فهذا مما ردد القاضى فيه قوله ، ثم استقر جوابه على امتناع كونه علة . ولعل الأستاذ لم يعن (١) تصفح هذا الفصل من كلام القاضى .

فصل

[هل يثبت الحكم بوجود العلة وينتفى بنفيها]

ومن شرائط العلة العقلية إطرادها وانعكاسها ، فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت

(١) في الأصل : ينهم .

المعلول ، وإذا انتفت العلة ، استحال ثبوت معلولها دونها . وهذا مما يتقبله كل خائض في العلل على الجملة . ولكنهم يتناقشون ، فيدعى كل على خصمه عدم استقامة ذلك على أصولهم ، فليس يلتزم مخالفة هذا الأصل صريحاً أحد من المحققين .

وقد ذكر المحصلون في كتبهم عبارة موهمة ، ونحن نذكرها ونوضح المراد منها ، وذلك أنهم قالوا : إذا وجدت ، فالحكم يثبت بوجودها ، وينتفي بعدمها . ٤٧٩ وظاهر هذا الكلام كالدليل على أن عدم العلة يوجب انتفاء الحكم ، كما أن وجودها يوجب ثبوته .

وليس الأمر كذلك ، فإننا قد قدمنا أن عدم لا ينتصب علة . وسنوضح في باب المعلولات أنه لا يجوز أن يكون معلولاً . فإمram القول إذأ باللفظة التي يجوزوا باطلا ، فيها تخصص الحكم بوجود العلة الموجبة له ، ولم يريدوا تقدير عدم موجباً أصلاً ؛ أو يكن غلب التجوز والتوسع على ألسنة الأئمة في هذا الأصل ، وإنما مرادهم ما ذكرناه .

فإن قال قائل : ما الدليل على ما قلتموه من وجوب الإطار والانعكاس ، مع اعترافكم بأن ذلك ليس من مدارك الضرورات ، ومصيركم إلى أن الاتفاق لا يركن إليه في العقليات ؟

قلنا : الدليل على ذلك أن العلم إذا أوجب كون العالم عالماً ، فلو سوغنا ثبوت هذا الحكم دون العلم ، لم يخل القول في ذلك ؛ إما أن يسوغ إثباته بعلة أخرى ، أو يسوغ إثباته من غير علة . فإن سوغنا لإثبات هذا الحكم بعلة أخرى ، لم تخل تلك العلة : إما أن تكون مثلاً للعلم أو تكون خلافاً له . فإن كانت مثلاً للعلم ، فهي علم ، إذ لا يماثل العلم ما ليس بعلم . ويخرج من ذلك أن كون العالم عالماً لا يثبت إلا بعلم . وإن كانت تلك العلة خلافاً للعلم ، فيلزم من ذلك ثبوت الحكم الواحد بعلتين مختلفتين ، وهذا باطل . وهو من أهم فصول الكتاب ، وسنفرده بالذكر بعد إن شاء الله عز وجل .

وإن زعم السائل أن الحكم يثبت من غير علة ، فذلك تناقض من القول .
 إذ هذا الفصل إنما يفرض الكلام فيه على من قال : إن العلم إذا ثبت أوجب كون
 محله عالماً . فإذا اعترف بذلك المعترف ، ثم جوز ثبوت هذا الحكم دون العلم ،
 لم يأمن من ثبوته غير موجب للعلم مع العلم ، كما يثبت غير موجب للكون مع
 الكون ، لما تصور ثبوته من غير كون يشار إليه تجهيئياً وتخصيصاً .

فيقال لهذا القائل : إذا اتصف المحل بكونه عالماً ، وقد قام العلم به ، وجوزت
 ثبوت هذا الحكم من غير علة ، فلعله ثبت من الآن من غير اقتضاء العلم إياه على
 الوجه الذي كان ثبت لو لم يكن علم ، فبطل بذلك التوصل إلى كون العلم موجباً
 لهذا الحكم . ومن هذا قال المحققون : العلة إذا لم تنعكس لم تطرد . ومعناه
 ما ذكرناه . /

٤٨٠

فإن قال قائل : فما وجه ردكم على من يجوز ثبوت الحكم مع العلم غير
 موجب عنه ؟

قلنا : هذا تصريح بنفي العلل جملة ، وهو ينفض إلى القول بنفي الأعراض .
 فإننا نستدل بثبوت الأحكام على ثبوت موجباتها ، وإذا نفينا ذلك أففض إلى انسداد
 إثبات الأعراض . وأقل ما يلزم على ذلك تسويغ ثبوت العلم دون اتصاف محله بكونه
 عالماً . فإنه كما يجوز تقدير انقطاع الحكم عن العلم ، يجب تجويز انقطاع العلة
 عن الحكم ، حتى يقدر علم من غير عالم به . وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل .
 فإننا نعلم أن من قام به علم بالسواد ، استحال أن يكون غير عالم به .
 فوضح مقصدنا .

وما بلغ أحد من الخائضين في أحكام العلل هذا المبلغ في الإيضاح ، إما
 لاعتقادهم وضوح ذلك ، أو لاجترأهم بالاتفاق واعتنائهم بمواقع الاختلاف .
 فإذا تبين ذلك ، فاعلموا أنه غير مستقيم على أصول المعتزلة مع إثباتهم عالماً من
 غير علم . وهذا تصريح بترك عكس العلة .

فإن راموا في ذلك فصلاً وقالوا : إنما يعلل الحكم الجائز دون الواجب ،
والتعليل جاز في الحكم الجائز طرداً وعكساً ، فسنستقصي الكلام في ذلك عند
ذكرنا تعليل الواجب والجائز إن شاء الله .

على أنا نقول : إنما المعلل في الشاهد كون العالم عالماً ، إذ يستحيل أن يقال :
المعلل بالعلم ، جواز كون العالم عالماً . فإذا وضح أن المعلل هو الحكم نفسه ،
والعلم علة في الحكم دون صفة الجواز فيه ، فإذا تقرر حكم من غير علة ، فهو
الانتقاض الذي لا يحصى عنه ، والتصريح بعدم اشتراط الانعكاس . فإن قالوا :
نحن نعلل الحكم شاهداً بدلالة الجواز ، وهذه الدلالة غير متحققة في صفات الباري
سبحانه وتعالى .

قلنا : قد أعطيتمونا اشتراط انعكاس العلة ، فقولوا : لما قامت دلالة تمنع من
تعليل قبيل هذا الحكم في بعض القضايا ، فقد بان بطلان تعليل أصل هذا الحكم
جملة وتفصيلاً . وسنعتقد فصلاً نوضح فيه عدم اشتراط ثبوت الدلالة غالباً بعد ما
٤٨١ ثبت شاهداً ، ونكشف فيه وجه الحق ، ونبطل تمويه المعتزلة في روم الفرق /
بين الشاهد والغائب .

فصل

[في أن اطراد العلة وانعكاسها لا يدل على صحتها]

فإن قال قائل : إذا قارن الشيء ثبوت الحكم وجوداً وانتفاءً على صورة الطرد
والعكس ، فهل يستدل بمجرد الاطراد والانعكاس ، على انتصاب ما يقارن الحكم
علة موجبة لها ، أم لا يدل مجرد الطرد والعكس ؟

قلنا : اتفق المحققون على أن الاطراد والانعكاس لا يكفي في الحكم بصحة
العلة ، ولكن الاطراد والانعكاس شرط في العلة وليس أمانة صحتها ، إذ قد
يقارن الحكم لزوماً ما ليس بعلة فيه . والذي يحقق ذلك أن علم الباري سبحانه

وتعالى يتعلق بكون العالم منا عالماً ، فلا يتصور عالم منا إلا والله تعالى عالم بكونه عالماً . وإذا خرج عن كونه عالماً ، لم يكن الرب تعالى موصوفاً بكونه عالماً بأنه عالم ، فهو منوط بالحكم الذى فرضنا الكلام فيه نفيّاً وإثباتاً . وعلم البارى سبحانه وتعالى ليس بعلة فى كون الواحد منا عالماً .

فإن قال قائل : إذا لم يكن مجرد الإطراد والانعكاس عالماً فى انتصاب الشيء علة ، فهم يعرفون كون الشيء علة ؟ وإذا قام العلم بمحل ، وثبت للمحل الحكم ، فما يؤمنكم أن العلم يقارن هذا الحكم طرداً وعكساً ، وليس بموجب له ، وهذا مما يعظم شأنه فى أحكام العلل .

وقد اختلف فيه عبارات المحققين ، فذكر الأستاذ فى ذلك طرقاتها مدخولة . ونحن نذكر [ها] وتتبعها بالنقض ، ثم نذكر ما عول عليه القاضى .

فما ذكره الأستاذ أن قال : مهما اطردت العلة وانعكست ، ولم يُفسد كونها علة قضية من قضايا العقل ، فيعلم عند ذلك صحة العلة . وقدّر ذلك فى خلل كلامه بأن قال : إذا فسدت سائر الأقسام ، واطرّد واحده ، وانعكس ، ولم يقدر فيه موجب دلالة ، فهو العلة . وهذا فى نهاية الضعف ، وقصاراه الركون إلى الدعوى . وذلك أن للمطالب أن يقول : بم عرفت أنك امتنعبت جميع الأقسام ، ونقضت المنتقض منها ، فما يؤمنك - مع تصديقك للزال - أنك أخللت بقسم فلم تذكره ، ولو ذكرته لآلفيته مطرداً ، منعكساً ، سليماً على القوادح عند العرض على قضايا العقل .

فهذا وجه / فى الطلبة لا يحصى عنه ، ويتوجه مثلاً فى ركن آخر من أركان ٤٨٢ الكلام . وذلك أن الأستاذ قال : إذا سلم ما اطرّد وانعكس من القوادح فيقال له : بم تعرف سلامته ؟ وما الدليل على إنحصار وجوه القدح فيما أحطت به علماً . فإن قال : منها يبالغ الناظر فى نظره ولم يأل^(١) فى تحريره جهداً ، فيقطع بموجب

(١) فى الاصل : يألو

النظر . فيقال : من حكم النظر العقلي أن يتعلق بدلالة دالة من وجه مخصوص على مدلول ، وما ذكرته من انتفاء القوادح دعوى ، وليس هو في نفسه لإظهار دليل ، والدعوى تقتقر إلى الدليل ، وتتجسه فيها طلبية المطالب إذا قال : ما الدليل على انتفاء القوادح .

فإن قال المدعى : الدليل عليه أنى لم أجده ، فيعلم قطعاً أن عدم وجوده لا ينتصب دليلاً . على أنه يقال : كما لم يجد دليلاً على القبح ، لم يجد دليلاً على نفيه . فلا يلوذ المدعى إلا إلى غمة وحيرة . ويتضح ذلك^(١) بفرض الكلام في المسترشد ، وما نعينه وهو مسترشد ، قول المستول : لم أجداً قادحاً مع عليه بأن المستول لا يعتصم عن الزلل .

وقد أشار الأستاذ إلى هذا السؤال ولم يستقص ، ثم لم يزد في جوابه على أن قال : لو طرقتنا أمثال هذه الطلبية ، لحل الخطب ، وعظم الأمر ، وتسلسل القول . وليس يخفى على ذى تحصيل أن الذى ذكره ليس بجواب . غير أنه ضم إلى الدعوى الأولى أخرى تحكم بها على المحققين ، وذلك أنه ادعى تسلسل القول فيما ألزم ، وزعم أنه لا جواب سوى ما ذكره . فليس الأمر على ما قدر .

ثم أوما^(٢) إلى طريقة أخرى هي أقرب قليلاً . على أنها مدخولة ، وذلك أنه قال : مهما طردت العلة وانعكست واستحال تقدير الحكم دونها وتقديرها دون الحكم فيقطع بصحتها وانتصابها علة موجبة .

وقد يشير الأستاذ أبو إسحق إلى قريب من ذلك في بعض أبواب «الجامع» ووجه الدخول فيه : أنه قد ثبت أن مجرد الإطراد والانعكاس ، لا ينتصب علامة في صحة العلة ، حتى يسلم من القوادح ، والغرض الأعظم لإثبات السلامة .

(١) في الأصل : بذلك

(٢) في الأصل : أوما

فأما ما قرن به كلامه / من استحالة ثبوت الحكم دونه . فهذا تعبير منه عن ٤٨٣
الإطراد والانعكاس ، ولا يقوم بشيء مما ذكره حجة .

ثم نقول له : محصول كلامك في المعلول يؤول إلى التسمية . والذي ذكرته من
وجوب المقارنة ليس يتحقق في التسميات ، فإنها ترجع إلى محض اللغات . وليس
من المستبعد في العقل ، أن لا توضع اللغة أصلاً مع قيام العال بمحالتها ، أو ترفع
بعد وضعها . وهذا ما لا مخلص منه .

فإن قال قائل : فما الذي ترتضونه في إثباتها علة ؟ وبهم تعرفون كونها موجبة ؟

قلنا : الطريقة السديدة في ذلك أن يقال : إنما توضع هذه المسألة ، ونفرض
الكلام فيها على القائلين بالأعراض . فلو تثبت الخصم بإنكارها ، أقنأ عليه الأدلة
في إثبات الأعراض . وإذا وضح ثبوت الأعراض ، قلنا بعدها : إذا قام العلم
بمحل واتصف ذلك المحل بكونه عالماً ، فنعلم قطعاً أنه لا يتصور ثبوت العلم إلا
ومحله عالم . ولا يتحقق كون المحل عالماً مع انتفاء العلم . ولو قدر عالم شاهداً من
غير علم ، لاستحال ذلك . فإذا ثبت ذلك ، ووضح ثبوت الحكم عند ثبوت العلم ،
وانتفاؤه عند انتفائه ، حتى لا يسوغ تقدير أحدهما دون الثاني ، فقد ثبت أنه
المؤثر فيه .

فإن قال قائل : الذي ذكرتموه اقتصار على مجرد الطرد والعكس .

قلنا : لم تتأملوا كلامنا حق التأمل ، فإن الطرد والعكس هو الإنباء عن
ثبوت الحكم عند ثبوت الشيء ، وانتفاؤه عند انتفائه من غير تعرض للحكم
بوجوب اقترانهما . وقد ذكرنا في تضاعيف الكلام وجوب اقترانهما وهو زائد
على الإطراد والانعكاس . وقد أوضحنا استحالة علم لا عالم به .

فإن قيل : كما يستحيل ثبوت علم لا عالم به ، فكذلك يستحيل اتصاف
محدث بكونه عالماً والله غير عالم به ، فهلا جعلتم علم الله تعالى علة فيه ؟

قلنا : هذا باطل من وجهين يتضمنهما موجب كلامنا . أحدهما : أن من حكم العلة أن لا تثبت دون معلولها ، وإنما الغل هو الذوات القائمة بالمحال ، كما مستقره إن شاء الله تعالى . فلو كان علم القديم علة في كون الواحد منا عالماً ، ٤٨٤ والعلم قديم ، للزم / منه ثبوت حكمه قديماً . ثم فيه الحكم بتقديم الذات المتصفة بالحكم .

فإن رام الخصم أن يجعل تعلق العلم هو المعرفة دون ذوات العلم ، فلا معنى له . فإن تعلق العلم ليس بوصف زائد على نفسه ، وليس بحال ، وإن قلنا بالأحوال . ولو قدر حال فالحال يعمل ، ولا يعمل به ، على ما سنوضحه بعد إن شاء الله .

والوجه الثاني في دفع السؤال إنما يلزم كون البارئ تعالى عالماً بهذا الحكم من حيث هذا الحكم ، وإنما لزم ذلك لوجوب تعلق العلم القديم بكل معلوم . وهذا واضح لكل متأمل .

فإن قال قائل : معولكم على وجوب انتفاء هذا الحكم عند انتفاء العلم ، وعلى ادعاء كون وجوب الاقتران زائداً (١) على الإطراد ، فهم تنكرون على من يزعم أن هذا الحكم يشهد من غير علم ؟

قلنا : هل تسلبون لنا وجوب ثبوت هذا الحكم عند ثبوت العلم ؟ فإن منعوا ذلك باهتوا ، وإن اعترفوا به ، فقد اعترفوا بالطرد لزوماً . والاعتراف بالطرد يلزم الاعتراف بالعكس ، كما قررناه في الفصل الذي تقدم .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن العلم إذا ثبت ، ثبت معه معنى آخر . وهو الموجب للحكم والعلم شرط فيه ، وإنما لزم مقارنة العلم للحكم من بحيث كان شرطاً في موجبه ، كما تقارن الحياة حكم القدرة وإن لم تكن علة فيه ؟ وقد انفصل القاضى عن ذلك بأوجه : أحدها أن قال : مقصدنا أن تثبتوا

(١) في الأصل : زائد

معللاً بعلة منوطاً بها لإيجاباً واقتضاء . وقد ثبت ذلك وآل الكلام إلى أنا نسمى تلك العلة علماً ، وأنتم تأبون تسميتها ، وهذا سهل المرام .

على أنا نقول : هذا الذى ذكرتموه باب من الجهالة لا يسلم عن المقابلات التى لا انفصال عنها . فإننا لو قدرنا علماً وجعلنا الموجب غيره ، وقدرنا العلم شرطاً فيه ، فلا نسلم من يجعل العلة معنى ثالثاً ويجعل المعنى الذى قدرتموه علة شرطاً . ثم يتجه مثل هذا الكلام فى الرابع فصاعداً ، ويفضى إلى التسلسل .

ثم نقول : لو تدبر السائل ما قدمناه من الكلام ، لاكتفى به . فإننا قلنا : يستحيل ثبوت العلم دون كون المحل عالماً ، ولو كان العلم شرطاً لما استحال وجوده / ٤٨٥ دون وجود مشروطه قياماً على جملة الشرائط . إذ الحياة لما كانت شرطاً فى العلم ، لم يستحل ثبوتها دون العلم المشروط بها . فقد انحسرت الأسئلة ووضح الحق .

فصل

[فى الاستدلال على اختصاص حكم العلة بمحلها]

ربما تتصل أطراف الكلام فى العلل باختصاص حكم العلة بمحلها . ونحن نرى أن نذكر ما يقع به الاستقلال .

اعلموا أن من نفي الحال من أصحابنا ، لم يحتج إلى الخوض فى هذه المسألة ، إذ لا معنى لكون العالم عالماً عنده أكثر من قيام العلم به ، ولا يقدر له حالاً فنتكلم فى تعديه عن محله إلى الجملة أو اختصاصه بمحله .

وأما من قال بالأحوال ، فقد اختلفوا فى أن الأوصاف الموجبة للأحوال إذا قامت بمحالتها ، هل تختص أحكامها بمحالتها أم تثبت للجملة التى المحال منها . فذهب المعتزلة أجمعون إلى أن كل وصف شرط فى ثبوته الحياة ، فحاله لا يختص بمحله ، بل تثبت الجملة نحو العلم والقدرة والارادة وماضاهاها . وكل وصف

لا تشترط في ثبوته الحياة ، وكان موجبا للحال ، فيختص حاله بمحله ، والأكوان
بمحملتها من هذا القبيل .

وقال من حقق منهم : إن الحياة في هذا الحكم كالأكوان . وإذا قام بجزء من
الحياة ، فالحي " بتلك الحياة ذلك الجزء ، ولا يتعدى حكم الحياة محالها . وإذا
اتصفت الجملة بالحياة ، فقد قام بكل جزء حياة ، وهذا على طرد ما قدموه . فإنهم
عدوا الحال فيما تشترط في ثبوته الحياة ، والحياة لا تشترط فيها الحياة ، فشابهت
الأكوان لذلك . ونحن إذا قلنا بالأحوال فنقطع بأن الأحوال الموجبة عن العسل
تختص بمحال العسل . فإذا قام جزء من العلم بجزء من القلب ، فالعالم ذلك الجزء .
ويجوز أن يقوم بجزء من القلب جهل . فالذي قام بالجزء لم يقيم العلم به .

وقالت المعتزلة : إذا قام بجزء من القلب علم ، فلا يجوز أن يقوم بجزء آخر
من الجملة جهل بمتعلق ذلك العلم . وإنما امتنعوا من ذلك لمصيرهم إلى صرف الحكم
إلى الجملة . ولو جوزوا ما قلناه ، للزمهم وصف الجملة بكونها عالمة جاهلة بشيء واحد .
ويستلزمهم ذلك بحيث لا يجدون عنه مهرباً . فالدليل على ما/ ضرنا إليه أن نقول :
٤٨٦ العلم إنما يوجب الحكم لما له به اختصاص إذ لو لم يراع ذلك لزمنا أن نحكم بأن
العلم الواحد يوجب كون جملة الجواهر عالمة من غير أن يختص حكمه بالمحل الذي
اختص به . ثم يلزم من ذلك أن يعنى إقتضاء الجمل أيضا الحكم لجملة الجواهر .
ويلزم من ذلك تناقض الأحكام وتضادها . وهذا معلوم بطلانه ضرورة ، فوضح
أنه لا بد من تقدير اختصاص بين العلة وبين حالة الحكم منها ، وإذا تقرر ذلك ، لم
ينحل الاختصاص : إما أن يكون راجعا إلى قيام العلة بمن له الحكم منها ، فإن كان
كذلك فهو مطلبنا .

وإن زعم الخصم أن من وجوه الاختصاص لاتصال محل العلة بالجملة ، فهذا
محال . وذلك لأن العلم في نفسه هو الذي يتطلب اختصاصه بماله الحكم منه . فينبغي
أن يكون وجه الاختصاص متحققا فيه . والذي يوضح ذلك أن المحل لا يقتضى
للعرض القائم به حكما ، وإنما يقتضى المعنى الحكم محله . والذي ذكره الخصم من

الاتصال بالجملة ليس يتحقق في العلم ، فإن الاتصال إنما يجوز على الأجرام . فالذي أبدوه إذاً من الاختصاص ليس يرجع إلى العلة .

ثم نقول : لو تتبعناكم لم يكن فيما ذكرتموه مستروح ، وذلك لأن الجوهر — وإن اتصل بجوهر — فليس يختص أحدهما بالثاني ، وهو على قربه كهو على بعده ، إذ الجواهر لا يؤثر بعضها في بعض . فلا محصول لاختصاص جوهر بجوهر وإن تضاما ، ولكن إنما الحكم لكونها المقتضيين لاختصاصها بجزئياتها . فرجع الحكم إلى الأكوان إذاً دون الجواهر . ثم الأكوان التي لها الحكم في أقصى الاجتماع والتأليف لا تتعدى أحكامها محالها ، إذ وافقنا خصومنا في اختصاص حال السكون لمحلها . فإذا انتفى تأثير بعض الجواهر في بعض ، وثبت أن ما اقتضى اجتماعها ، ليس يتعدى حكمه ، فلأن لا يتعدى حكم المعاني القائمة بالجواهر المجتمعة أولى وأحرى ، وهذا ما لا يحصى عنه .

على أنا نقول : لو صارت الجملة بتركيبها وتألفها في حكم الشيء الواحد ، حتى تتصف بالحكم الواحد ، لوجب أن / تنزل منزلة الجوهر الواحد ، حتى يقوم ٤٨٧ المعنى الواحد بها ، وهذا لا مهرب لهم منه . وكل ما يحاولون به انفصالاً لا يبطل عليهم بالتأليف ، إذ من أصلهم أن جزءاً واحداً من التأليف ، يقوم بجوهرين ، على ما قدمناه في أحكام الأكوان .

وما يعول عليه أن نقول : العجز والقدرة عندكم مما يتعدى حكمها إلى الجملة . وقد زعموا أن كل ما يتعدى حكمه إلى الجملة ، فيستحيل أن يقوم بجزئين منها متضادين على الجملة . ولذلك منعتم أن يقوم بجزء من الجملة علم بالشيء وبجزء آخر جهل به . ونحن الآن نوضح عليكم بطلان ذلك في القدرة والعجز ، وذلك أن الإنسان قد يجد من إحدى يديه القدرة على التحريك حتى يعملها اضطراراً ، ويجد يده الأخرى عاجزة عن التحرك . فإن زعموا أن اليد الأخرى مندرجة في قضية القدرة وإنما الذي فيها منع وليس بعجز ، فهذا ساقط عندنا . فإن العجز والمنع واحد على أصولنا كما سيأتي في القدر إن شاء الله .

على أنا نقول : هم تشكرون على من يقول : لو اتصفت الجملة بما اتصفت اليد به ، لكانت ممنوعة غير عاجزة ، حتى لا تقدرُوا على تصوير العجز أصلاً ، ويقال لكل ما تصفونه بالعجز هو ممنوع غير عاجز . وهذا الكلام إنما يتوجه على من أثبت العجز معنى ، وهو مذهب معظم المعتزلة .

ومن يزعم أن العجز ليس بمعنى ، فلا تقام عليه الحجة من هذا الوجه ، فإنه يزعم أن العجز عبارة عن انتقاص البنية وخروجها عن الصفة المشروطة في قبول القدرة . وأصلهم أن القدرة تفتقر إلى بنية مخصوصة ، وكذلك الحياة وجملة أوصاف الحي ، ولذلك أنكروا اتصاف جوهر واحد بالحياة ، وبأحوال باشتراط البنية التي نعتها الطبائع على ما سذكر ذلك في باب الانسان والروح ومعناها ، لأن شاء الله .

ثم نقول لهؤلاء : لو جاز أن يكون العجز انتقاص البنية ، والقدرة معنى ، فإن ما تجزأ من الجملة الموصوفة بالبنية ، لجاز لعاكس يعكس ذلك ويحكم بأن القدرة عبارة عن انتظام البنية على وجه مخصوص ، والعجز معنى ، ولا يحيص عن هذا العكس .

٤٨٨ وما يقوى التمسك به أن نقول : قد وافقتمونا على أن (١) / حكم الكون يختص بمحل الكون ، فهم تشكرون على من يدعى فيه من التعدي ما ذكرتموه في العلوم والقدرة . ولو راموا فصلاً لم يجدوه ، ولا يذكرون وجهاً في امتناع تعدي حكم الكون إلا لعكس عليهم في المتنازع . وإن أردت الاستدلال بالكون فعليكم بالسبب والتقسيم ، وهذا مسدود باعتبار المختلف فيه بالمتفق عليه .

فنقول : قد أعطيتهم امتناع تعدي حكم الكون ، فلا يخلو ذلك : إما أن يكون لكونه عرضاً أو لكونه عملاً . فإن كان كذلك لزم امتناع طرد التعدي في المختلف فيه . وإن قال الخصم : إنما لم يتعد حكم الكون من حيث لا تشترط الحياة

(١) على أن ، مكررة بالاصل .

فيه ، فهذا رجوع إلى عبارة فارغة لا يسلم المتمسك بها عن عكسها ، إذ لو قال القائل : ما تشترط فيه الحياة يختص بمحل الحياة ، ولا تشترط فيه الحياة يجوز أن يتعدى حكمه إلى الجملة ، فلا يحد الخصم إلى الخروج عن هذا القلب سبيلاً . ثم نقول : قد حكمتم بقيام تأليف واحد بمحلين ، وليس من شرط الحياة وتعدى المعنى الواحد إلى محلين وانقسامه عليهما ، أبعد من تعدى الحكم . فإذا لم تشترطوا الحياة فيما يتعدى محلاً واحداً قياماً ، فلأن لا تشترطوا الحياة في تعدى الحكم أولى .

وليس لهم في المسألة عصمة يستروحون إليها إلا الإطلاقات وضروب من الاستعارات . فما ذكروه أن قالوا : نحن نعلم لإطباق أهل العلم على أن المنعوت بكونه عالماً جملة الإنسان ، ومنكر ذلك مباحث . وهذا استرواح منهم إلى ادعاء اتفاق لا يساعدون عليه . فإنهم إن ادعوا ذلك لفظاً وإطلاقاً ، فلا معول على الإطلاقات المنقسمة إلى الحقائق والتجوزات .

على أن الذي قالوه ينعكس عليهم في الألوان . فإنه يقال للزنجي أسود ولا يخص ذلك ببعضه . ثم لم يقتض ذلك تعميم جملته بالسواد في حكم المعقول . وربما يتمسكون بفصول تتعلق بأحكام التكليف ، وهي عمدتهم ، طالبونا فيها بتخصيص التكليف بالجزء الذي اختص العلم به ، ونشبع القرب فيه في كتاب الإنسان ، إن شاء الله .

فصل

[في أن العلة لا توجب معلولها بشرط]

العلة العقلية الموجبة / لمعلولها لا يجوز أن يكون إيجابها معلولها مشروطاً ٤٨٩ بشرط . والخائضون في العلل متفقون على ذلك ، ولكن لا سبيل إلى الإجزاء بمحض الاتفاق . والدليل عليه أن العلم لما كان علة في كون محله عالماً ، فلو جوزنا أن يكون إيجابه حكمه موقوفاً على شرط ، لم يخل من أحد أمرين : إما أن نجوز ثبوت العلم دون شرطه بالإيجاب ، وإما أن لا نجوز ذلك . ويجب أن يقارن شرط إيجاب العلة العلة . فإن جوزنا ثبوت العلم دون شرط إيجابه ، لزم منه محال مدرك

استحالته بضرورة العقل ، وهو أن يثبت المرء علم بالسواد وهو غير عالم به . وإن زعم المطالب أن شرط لإيجاب العلة يقارن بوجود العلة لزوماً ، كان ذلك باطلاً من وجهين : أحدهما : أن من حكم الشرط أن لا يلزم مقارنته لمشروطه . فإن الحياة لما كانت شرطاً في العلم ، لم يجب وجود الحياة أبداً لموجد العلم . فيجب أن لا ينكر على مقتضى ذلك وجود العلم من غير وجود شرط الإيجاب ، ليثبت العلم غير موجب للحكم . فإن الذي نتفاوض فيه نفيًا وإثباتاً ، ليس بشرط في وجود العلم وذاته ، فيجب تحقيقه مهما تحقق العلم . وإنما هو على تقدير المطالبة بشرط في إيجاب العلم الحكم لا في ذاته . وكل حكم مشروط يجوز انتفاؤه وانتفاء مشروطه . على أنهم سألوا إقتراباً وتلازماً ، لم يكن أحدهما بأن يكون شرطاً ، والثاني علة أولى من عكس ذلك . وهذا يفضي إلى خلط الأبواب وقلب الأجناس عن حقائقها ، وفيه تعلق الحكم الواحد بشيئين ، وهذا مما نوضح إبطاله بعد ذلك .

وما يعول عليه في ذلك أن نقول : العلة لا توجب معلولها بشرط ، كما لا توجب معلولها لعل . إذ لو قلنا : العلة توجب العلة ، لزم ذلك في علة العلة ، ويتسلسل فيه القول . وكذلك لو شرط في إيجابها شرط من غير قيام دلالة ووضوح حجة ، لم يسلم هذا القائل من أن يقال له : إنما ينتصب الشرط شرطاً لشرط ، ثم كذلك القول في الثاني والثالث .

وما يوضح مقصدنا أن نقول : العلة إنما توجب معلولها لنفسها وإيجابها حكمها ٤٩٠ . من صفات النفس ، وصفات النفس لا يجوز أن تكون مشروطة / بصفات زائدة على الأنفس . وسنوضح ذلك من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : فكيف يستقيم لكم ما قدمتموه مع قولكم بأن العلم مشروط بالحياة ، ووجود المحل وانتفاء الأضداد ؟ وهذا لفصاح بأن العلم لا يوجب إلا بشرائط .

قلنا : هذه غلطة ، فإن المشروط فيما ذكرتم وجود العلم لا لإيجابه ، وإنما

الكلام مفروض في استحالة كون العلة مشروطاً . والذي ذكرتموه وجود العلم لا إيجابه ، وهذا بين لكل متأمل .

ثم اعلوا أن ما ذكرناه لا يستقيم على أصول المعتزلة ، فإنهم أثبتوا العلم معدوماً غير موجب ، وأطلقوا القول بأن العلة توجب معلولها لذاتها ، ثم أثبتوا ذات العلم غير موجب . فإذا طولبوا ، قالوا : لأنه يوجب معلوله في الوجود ، وهذا نهاية التناقض . فإنهم إذا حكموا بأن العلة توجب لذاتها ، ينبغي أن لا يرجوا بعد تحقق الذات على صفة بعدها . ثم الذي ذكره تصريح باشتراط الوجود . ثم لا يحدون مخلصاً من يقول بتوقف إيجابه بعد الوجود على صفة أخرى .

فإن راموا من ذلك انفصالا وقالوا : إنما يوجب العلم في عدمه مع تحقق ذاته من حيث لم يقم بذات وحل . وهذا لا يغنيهم ، فإنه لاكثر منهم لشرائط الإيجاب ، فكأنهم شرطوا الوجود وشرطوا القيام .

فإن قيل : أنتم تشترطون القيام أيضا . قلنا : لسنا نشترط القيام للإيجاب ، وإنما نشترطه لتحقيق ذات العلم ، وأنتم تحقون ذاته من غير قيام ، وتصرفون القيام والوجود إلى شرائط الإيجاب ، ثم قد أبطلنا عليكم فيما سبق اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها بأوجه ، لا حاجة إلى إعادتها .

ومما يهدم عليهم هذه القاعدة : أن معظمهم صرحوا بأن السبب المولد موجب للسبب المتولد . وصرح الكعبي بتسمية السبب علة . ثم قالوا بأجمعهم : يجوز وجود السبب وانتفاء السبب إذا تحقق مانع من وجود السبب . فيقال لهم : هم تنكرون على من يقول : العلة توجب ما لم يمنعها مانع من الإيجاب ؟

فإن راموا فصلا وقالوا : الحكم يجب مقارنته للعلة ولا يجب ، مقارنة السبب للسبب ، بل يجب استخاره عنه . قالوا : فهذا يفصل بينهما / .

قلنا : من أدل الأدلة على أن السبب لا يوجب ، أنه لا يقارنه موجب ، وقد

أشرنا إليه بما فيه مقنع . ثم الذي ذكره لا ينجيهم عما أريد بهم ، فإنهم أثبتوا الإيجاب على الاستعقاب بين المسببات والأسباب . ثم جوزوا أن لا يقع الواجب منه لمانع ، فسلطوا مثلاً ذلك في الموجب المقارن لموجبه ؟ وهذا ما لا فصل فيه .

واعلموا أن ما ذكرناه لا يستقيم على القاعدة التي استثبتها الأستاذ أبو بكر من وجهين : أحدهما أن الكلام في تفاصيل العلل فرع لإثبات أصلها ، وقد قدمنا بطلان العلل في نفي الأحوال . ثم لو سويح نفاة الأحوال في أصل العلل جدلاً ، قيل لهم في هذا الفصل : المعلول عندكم يقول إلى التسمية كما سبق ولا ننكر في التسميات واللغات الارتباط بالشئ والشئيين ، فأنت يستقيم — فيما يرجع إلى اللغات — نفي الاشتراط ؟ ومن أبعد الأشياء مساهمة الأستاذ في تفاصيل العلل مع اعتقاده ما يلزمه نفي أصلها .

فصل

[في صحة إيجاب العلة أكثر من حكم]

فإن قال قائل : هل يجوز أن توجب العلة الواحدة حكماً مختلفين ؟

قلنا : هذا مما عظم كلام الأصحاب فيه وكثر إضطراب المعتزلة . وتمثلت أجوبة القاضي في مواضع من كتبه . ونحن نذكر ما يليق بعقد المذهب أولاً ، ثم نتبعه بالحجاج .

فما يصدر به الفصل أنا إذا جعلنا المصحح حكماً معلولاً ، على ما سنذكره من بعد إن شاء الله ، فلا يبعد أن تقتضي العلة الواحدة تصحيح ضروب من الأحكام ، وذلك نحو الحياة ، فإنها علة على هذه الطريقة في صحة العلم ، والإرادة ، والقدرة ، وما ضاهاهما من المعاني التي تشترط فيها الحياة ، فهي علة صحتها . ويخرج هذا القليل من مقصدنا ، ولا يبعد أن يقال فيه : العلة الواحدة توجب أحكاماً .

وإن قلنا : إن المصحح ليس بعلمة في المصحح ، فلا يستقيم على ذلك ما قدمناه .
ومن أهم ما نعتقد في هذا الفصل : أن كون العالم عالماً بالسواد ، حكم زائد على كونه
عالماً بالبياض ، كما أنه زائد على كونه قادراً . ثم اتفق أهل الإثبات على أن البارئ
سبحانه وتعالى متصف بعلم واحد ، وذلك العلم يوجب كونه عالماً بجميع المعلومات
مع اختلافها . فيلزمنا أن نجوز / ثبوت أحكام مختلفة بعلمة واحدة .

٤٩٢

وعند ذلك وجه القاضى على نفسه سؤالاً فقال : لو قال قائل : إذا جوزتم
أن يوجب العلم للبارئ تعالى كونه عالماً بجميع المعلومات مع اختلاف هذه
الأحكام فيه ، فهلا جوزتم أن تثبت للبارئ صفة واحدة وتوجب له كونه ،
قادراً ، عالماً ، مريداً ، حياً ، متكلماً ، باقياً ، سمعياً ، بصيراً ؟ ثم قال بعد استفراغ
المجهود : لا يثبت ما طالبوا به عقلاً ، وإنما يدرك سمعياً ، فنعلم بقضية العقل
تعلق هذه الأحكام بموجب . فأما كون الموجب واحداً أو زائداً على الواحد ،
فيدرك سمعاً .

قال رضى الله عنه : وطريق السمع فيه الإجماع . فإن أهل العقول انقسموا
إلى النفى والإثبات ، وما صار أحد إلى إثبات صفة واحدة على الاجتزاء بها . وقد
أحال بعض الأصحاب في دفع السؤال بطرق لا تستقيم واحدة منها . وإنما السديد
طريقة القاضى . وقد سمعت الشيخ الرئيس الامام أبا المحاسن الجرجاني * ، وهو
نسيج وحده وفريد عصره ، يحكى عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى * ، وهو أخص

* أبو الحسن الجرجاني . (٠٠ - ٣٩٩ هـ) الأعلام ٥ : ١١٤

على بن عبد العزيز بن الحسن الجرجاني ، أبو الحسن ، ولد بجرجان ، وولى قضاءها ، ثم
قضاء الرى . توفى بنيسابور له « الواسطة بين المتنبي وخصومه » ، « تفسير القرآن » وغيرهم
انظر وفيات الاعيان ١ : ٣٢٤ ، ارشاد الأريب ٥ : ٢٤٩٤ ، بتيمة الدهر ٢ : ٢٣٨ :
البداية والنهاية ١١ : ٣٣١ ، شذرات الذهب ٣ : ٥٦ .

* أبو سهل الصعلوكى

في الاصل : أبى الصعلوكى . واشتهر بين الاشاعرة أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكى

تلامذة شيخنا رضى الله عنه ، وقد قال : لله تعالى علوم لا تنهاى وقدر لا تنهاى ، فلا يبعد لإثبات موجبات لا تنهاى ، وكذلك القول فى جملة الصفات المتعلقة بالمترىقات التى لا تنهاى .

وأما (١) إذا لم يبعد لإثبات أحوال لا تنهاى ، فلا يبعد لإثبات موجبات لا تنهاى . وعلى هذه الطريقة يندفع السؤال .

لا يجب حكم إلا بموجب واحد . وهذا متجه جدا حجاجا ، وإن بعد نقلا ومذهباً ولم يعزه الأستاذ أبو سهل إلى شيخنا ، بل إختار ذلك مذهباً لنفسه . وسيكون لنا عودة إن شاء الله إلى ذلك ، عند انغماسنا فى الصفات .

ومما يجب أن يحيطوا به علما ، أنا إذا وصفنا الرب بكونه آمرا ، ناهيا ، فى أزله ، والكلام فى موجبات الأحوال عندنا ، فيلزم على ذلك أن نجعل الكلام علة ٤٩٣ فى كونه تعالى مخبرا ، آمرا ، ناهيا . وهذا / يفضى إلى القول بثبوت أحكام على علة واحدة .

وإن زعمنا أن كون الكلام آمرا نهيا ، مما يتعلق بصفات الفعل ، كالتألق والرازي ، فلا يكون آمرا ، ناهيا ، مما يعمل . فإن ما يتعلق بصفات الأفعال لا يكون أحوالا فيعمل .

واتفق أرباب الحقائق مع ما قدمناه من الأصول على استحالة كون العرض الواحد علما قدرة . وكذلك القول فى كل صفتين خاصيتين يختص بكل واحدة منها

== ولد سنة ٢٩٦ هـ ؛ وتوفى ٣٦٩ هـ وكان من فقهاء الشافعية ، عالما ، أدبيا ، مفسرا .

انظر ترجمته فى : طبقات الشافعية ٢ : ١٦١ - ١٦٤ ، وفيات الاعيان ٣ : ٣٤٢ —

٣٤٣ تبين كذب المفترى ص ١١٣ - ١٨٨ . الوافى بالوفيات ٣ : ١٢٤ ؛ الاعلام

٢٠ : ٧

(١) فى الأصل . وما م

جنس من الأعراض ، فلا يسوغ اجتماعها للعرض الواحد وفاقا . وإنما الاختلاف في جواز تعلق العلم بالحادث بمعلومين على التفصيل . وهذا فيه كلام طويل ، يستقصى في أحكام العلوم إن شاء الله .

فهذه جمل لمذاهب . والذي يجب التعديل عليه منها ، ما ذكره الآن ، فنقول : كل حكمين معللين يجوز ثبوت أحدهما مع انتفاء الثاني ، فلا يشبتان ^(١) معللين بعلّة واحدة . هذا أحد طرفي الكلام ، فنوضح ما فيه ، ثم ننطعم على الطرف الثاني إن شاء الله تعالى .

فكون العالم عالما وكونه قادرا شاهدا ، حكمان يسوغ تقدير أحدهما مع انتفاء الثاني ، وهما معللان . فلا يسوغ أن تقتضى العلة الواحدة هذين الحكمين ، وهو متفق عليه لم يؤثر فيه اختلاف . وإنما التناقش في الحجاج عليه .

والذي عول عليه القاضى أن قال : لو ثبت هذان الحكمان بعلّة واحدة ، لم يخل القول فيها : إما أن يقال : لأنها لا تثبت إلا مرجبة للحكمين جميعاً ، أو يسوغ ثبوتها موجبة لأحد الحكمين ، أو تنقسم العلة : فمنها ما يوجب الحكمين ، منها تحققت ، ومنها ما لا يوجب إلا أحدهما .

فإن زعم المطالب أنها توجب الحكمين ولا علة سواها ، أفضى ذلك به إلى أن يقول : لا يسوغ ثبوت أحد الحكمين دون الثاني ، وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل . فإن الواحد قد يعلم ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على الأصح من المذهب ما لا يعلمه .

وإن زعم الخصم أن العلة توجب الحكمين مرة ، وأحدهما أخرى ، كان ذلك محالاً لما قدمناه من أن الموجب للحكم يجب أن يطرد وينعكس . فلو ساغ ثبوت العلة غير موجبة لأحد الحكمين في / حال ، لم تكن موجبة له في كل حال .

وإن زعم المطالب أن العلة التي توجب الحكمين لا توجد إلا موجبة الحكمين ،
ولكن قد تثبت علة لا توجب إلا أحد الحكمين ، وهما متغايرتان ، فيقال للسائل :
إذا قدرنا علتين ، لم يخل حالهما من أن يكونا : مثلين ، أو خلافين ، أو لا مثلين ،
ولا خلافين . فإن كانا مثلين لزم إستواءهما في جميع صفات النفس ، فإذا لم توجب
إحدهما إلا حكما واحدا ، لزم ذلك فيما يماثلها .

وإن زعم الخصم أنها خلافان ، لم يخل : إما أن يكونا : ضدين ، وإما أن
يكونا خلافين غير ضدين . وباطل أن يكونا ضدين . فإن العلل مهملتان لم تتناف في
المعقول أحكامهما ، أمستحال تضادها في أنفسهما .

والذي يحقق ذلك أن الحركة لما لم يناف حكمها حكم العلم ، لم تضاد الحركة
العلم ، ولما نافي كون المحل جاهلا بالشئ كونه عالما به ، تضاد العلم والجهل . ولو
قدرنا علتين توجب إحدهما كون المحل عالما ، والآخرى توجب كونه عالما قادرا ،
فليس في هذه الأحكام تناف وتنافر ، فامستحال تضاد العلتين .

ولو قدرناهما خلافين غير ضدين ، كان ذلك محالا . إذ من حكم كل خلافين
ليس بضدين ، أن لا يضاد أحدهما الثاني . وبيان ذلك أن الحركة مع العلم لما كانا
خلافين غير ضدين ، لم يستحل ثبوت ضد الحركة مع العلم . فلو نزل مانحن فيه
هذه المنزلة ، لزم أن لا يضاد ضد أحدهما الثاني ، حتى إذا كان أحدهما يوجب حكم
العلم والقدرة والثاني يوجب حكم العلم . فلو قدرنا ثبوت ضده ، لم ينتف به
ما يوجب الحكمين . فكان يجب أن يكون جاهلا لثبوت الجهل ، عالما لبقاء العلة
الموجبة للحكمين . وقد قدمنا الكلام في هذه المسألة عند ذكرنا صفات النفس والمعنى
في أحكام التماثل والاختلاف .

فهذا كلام في أحد الطرفين ، وهو أن نقدر حكما يسوغ ثبوت أحدهما دون
الثاني . فأما إذا قدر حكما لا يتقرر في المعقول ثبوت أحدهما دون الثاني ، وهما
معللان ، يسوغ تعلمهما بعلة واحدة .

والذي يحقق ذلك أنه لما أمستحال أن يعلم السواد من لا يعلم نفسه عالما بالسواد / ٤٩٥

فعند ذلك قال : من حقق أن العلم المتعلق بالسواد هو المتعلق بكون العالم عالماً بالسواد ، لما لاستحال افتراق الحكمين ، فأثبتوا علماً واحداً موجباً لهذين الحكمين . ولا يلزم في هذا القسم مانز في القسم الأول ، إذ قاعدة الدلالة في القسم الأول ، مبنية على جواز ثبوت أحد الحكمين دون الثاني على ما قدمناه .

فإن قال قائل : ما قولكم في علم الباري المتعلق بالمعلومات ؟

قلنا : سبيل تقريب القول أنه لما استحال اختصاص الرب بأن يعلم بعض المعلومات على التناهي ، أو يعلم معلوماً واحداً دون غيره - ووجب كونه عالماً بما لا يتناهي - لم يبعد أن توجب الأحكام علة واحدة .

فإن قال قائل : فهلا قلتم إنها توجب كونه قادراً من حيث أن كونه قادراً لا يفارق كونه عالماً ، بل هما حكمان واجبان للقديم سبحانه وتعالى ؟

الجواب عن ذلك من وجهين : أحدهما أن نقول : حكم القدرة يبين حكم العلم من حيث يصح أن يعلم ما لا يقدر عليه . والرب ، عز اسمه ، عالم بذاته وصفاته المتقدمة عن أن تكون مقدورة . فالقدرة إذاً لا تتضمن هذا الحكم . فاستحال صرف الحكمين إلى موجب واحد . وهذا يطرد في السمع والبصر والإرادة ، إذ العلم يتعلق بالمعدوم ولا يتعلق به السمع والبصر .

فهذا أقصى الإمكان في الفصل عقلاً ، وفيه نظر عندي . والسديد أن نقول : كل حكيم يجوز في العقل ثبوت أحدهما دون الثاني ، لزوم القطع باستحالة ثبوتهما بعلة واحدة . وأما الحكمان المقترنان وجوباً ، أو الأحكام المقترنة لزوماً ، فلا تقطع فيهما بوجوب إتحاد العلة ولا بوجوب تعددها ، إلا أن تدل دلالة أخرى لا تتعلق بقضايا العلل فنتبعها . فالأحسن إذاً طريقة القاضى في رد الأمر إلى السمع . فهذا أقصى ما يمكن في هذا الفصل .

فصل

[في أن العلة معنى]

وما ينبغي أن يحيطوا به علماً أن يعملوا أن العمل يستحيل أن تكون ذواتاً قائمة بأنفسها ، بل يجب القطع بكونها معاني . والدليل على ذلك أن القائم بالنفس لو كان علة لم يخل : إما أن يكون قديماً أو حادثاً . ويستحيل أن يكون القديم ٤٩٦ سيجانه وتعالى علة موجبة لشيء من الأحكام المعلولة . والدليل / على استحالة ذلك أوجه : منها : أن ما أوضحناه من اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها - وهذا مستحيل في صفات القديم تعالى - فإنه يتقدس عن القيام بالحوادث ، فامتنع كونه علة في أحكامها .

وما يوضح ذلك أن وجود القديم لا اختصاص له ببعض الحوادث دون بعض . فكان يلزم - لو قدر موجبا - أن يوجب جملة الذوات ، حتى إذا علمت ذات ، علمت الذوات كلها ، وكذلك القول في جملة الأحكام . [و] كما لا اختصاص لوجود القديم ببعض الأجسام ، فكذلك لا اختصاص له ببعض الأحكام . ويلزم من تقدير وجود علة ، أن تثبت جملة الأحكام ، إذ ليس بعضها أولى من بعض . وهذا يفرض إلى المحال ، فإن الأحكام فيها المتنافضة (١) لحكم الجمل ، والعلامة ، القدرة ، والعجز .

وبقريب من هذه الطريقة نرد على من قال : إن وجود القديم ، تعالى عن قول انزائعين ، علة في وجود العالم . وذلك أنا نقول : لو كان كذلك ، لزم القول بقدوم العالم ، إذ المعلول لا يستأخر عن العلة الموجبة ، وقد قدمنا أوضح الأدلة على حدث العالم .

وإن رام السائل بما قال أن الباري تعالى فاعل العلم ومنشئه ، ولولاه لما وجد ،

(١) لعلها : المتنافضة

فقد أصاب في المعنى وزل في اللفظ ، حيث سمي وجود القديم علة موجبة . فوضح بما ذكرناه استحالة كون وجود القديم تعالى علة في شيء .

وكذلك يبطل أن يكون القائم بالذات بالذات ، علة في الأحكام المعلولة ، نحو كون العالم عالماً وكون القادر قادراً . والدليل على ذلك ما قدمنا ذكره من استحالة قيام جوهر بجوهر . ومن حكم العلة وجوب قيامها بمن له الحكم منها . وكذلك لا إختصاص لبعض الجواهر بأن تكون عللاً ، فإنها جنس واحد ، ولا إختصاص لها ببعض الأحكام دون بعض ، وسبيل طرد الدلالة كما سبق .

فصل

[لماذا كانت العلة أولى بكونها علة من المعلول]

فإن قال قائل : قد أوضحتكم بطلان كون القائم بالذات علة ، وزعمتم أن العلة هو المعنى القائم بمن له الحكم منه ، كالعلم والقدرة والإرادة ونحوها ، وزعمتم أن العلم علة لكون محله عالماً ، فبم تنكرون على من يقلب عليكم مرامكم ، ويجعل العلة معلولاً ، والمعلول علة ، فيقول : كون العالم عالماً/ هو العلة ، والعلم معلول على الضد ٤٩٧ من قولكم . وربما أوضح السائل سؤاله وقال : الافتراق وجوباً متحققاً (١) من الطرفين جميعاً ، فلم كان أحدهما أولى بكونه علة من الثاني ؟

الجواب عن ذلك أن نقول : ذات العلم حادثة بالقدرة ، والقدرة مؤثرة في إحداثها ، ومن ضرورة الحادث كونه شيئاً ثابتاً موجوداً ، ويستحيل مع ذلك أن يكون موجباً عن علة ، وقد ثبت بالقدرة حدوثه . والحادث ليس بحال زائد على الذات ، فكيف يتعلق الشيء بالقدرة وليجاب العلة !! فاستحال من ذلك كون ذات العلم معلولاً . وأما الحال فلا توصف بكونها شيئاً ، فيلزم وصفها بالحادث .

وهذه الطريقة تقوى ، إذا لم نجعل المعلول بالقدرة . وإنما جعلنا العلة بالقدرة

(١) في الأصل : متحققاً .

والمعلول بالعلة . وهذا ما اضطرب فيه المحققون . وسنعتقد في ذلك فصلا إن شاء الله .

وسلك القاضى فى « النقض الكبير » طريقتين : إحداهما أنه قال : هذه المطالبة راجعة إلى ألفاظ لا بمحصول لها ، إذ مقصدنا بذكر العلة والمعلول ورسم ذاتيهما ، الإنباء عن إقرار معلومين وجوبا ولزوما بحيث لا يتقدر فى المعلول ثبوت أحدهما دون الثانى . ثم أحد المعلومين شىء والآخر ليس بشىء ، فتواضع أهل التحصيل على تسمية الشىء موجبا ، والحال التى ليست بشىء موجبا . ولا اعتراض على التواضع « وإنما الغرض فى المعنى تلازم المعلومين ، وإقتضاء كل واحد منهما الثانى . وهذه طريقة مديدة ، إذا حكمتنا بأن الأحوال تقع بالقدره ، كما أن الذوات تقع بها .

والطريقة الأخرى أنه قال : قد سبق الدليل على بطلان كون العدم علة ، والحال تشارك العدم فى أنها ليست شىء . وهذه الطريقة فيها نظر عندى . فإنه كما استحال كون العدم علة ، فكذلك يستحيل كون العدم حكما معلولا .

فصل

[فى أن الحكم الواحد لا يثبت بعلمتين]

قد قدمنا أن الحكمين لا يثبتان بالعلة الواحدة على تفصيل استقصيناه . ونحن الآن نريد تذكرا أن الحكم الواحد لا يثبت بعلمتين لا مختلفتين ولا متماثلتين . واعلموا أن المحل إذا اتصف بكونه عالما بشىء ، فهذا الحكم لا يثبت إلا عن علة واحدة . والدليل عليه أنا لو قدرنا ثبوته عن علمتين ، ولم يخل القول / فيهما : إما أن يقال ٤٩٨ هما مثلان ، أو خلافا . ويبطل كونهما مثلان لقيام الدلالة على تضاد كل مثلين ، على ما منوضحه فى باب التضاد . وإن قدرناهما خلافاً غير ضدين ، فإن كان كل واحد منهما لو انفرد ، لاستقل بإثارة الحكم وإيجابه ، فلا فائدة فى الثانى إذا بعد ثبوت الحكم بأحدهما .

وبهذه الطريقة نحيل كون العالم بالسواد عالماً بعالمين ، إذ يجر قود القول في ذلك إلى إثبات علم غير مفيد، وجوده وعدمه بمثابة واحدة ، ولو قدرنا للحكم الواحد معنيين ، وزعمنا أن أحدهما لو انفرد لم يوجب الحكم .

وإبطال ذلك هو الغرض بعقد هذا الفصل ، وهو من أعظم الأركان في العلل ، وهو الذى أطلقه الأئمة في مصنفاتهم وقالوا : العلة العقلية لا تتركب ، وإنما هي ذات وصف واحد . والدليل على ذلك أنا إذ قدرنا صفتين وعلمنا أن إحداهما لو قدرت منفردة ، لم تؤثر في اقتضاء الحكم ، فإذا انضم إليها غيرها ، فذلك الغير لا يغير جنسها ولا يقتضى لها صفة لم تكن . إذ العرض لا يوجب للعرض وصفاً . فإذا بطل خروج الوصف الذى قررناه مفرداً في حقيقة جنسه عن إيجاب الحكم بنفسه ، ووضح أن انضمام غيره إليه لا يغير صفته ، وإيجاب العلة المعلول من صفة نفس العلة ، وصفات النفس لا تختلف بالانفراد والانضمام ، فلو جعلناه مؤثراً مع غيره — لأثبتنا له صفة نفس لم تكن ، وهذا محال . فينبغى أن يقال : ما لا يؤثر عند انفراده ، لا يؤثر مع غيره ، ووجوده في الثانية بمثابة عدمه .

والذى يوضح ذلك أن السواد لما لم يؤثر في كون العالم عالماً ، لو كان مفرداً ، فكذا استحالة تأثيره مع غيره . إذ إيجاب العلل من أحكام أجناسها ، وأحكام الأجناس لا تتغير بالانفراد والانضمام ، فهذا وجه لإيضاح المقصود من هذا الفصل .

فصل

[هل يثبت حكم مرتين بعلمتين مختلفتين]

إن قال قائل : هل يجوز أن يثبت حكم بعلة ، ثم يثبت ذلك الحكم بعينه بعلة أخرى تخالف العلة الأولى ؟ وهذا من أغمض الأسئلة ، وهو بقية أحكام العلل .

٤٩٩ وربما يقول السائل في إيضاح السؤال : إن قلتم بجواز ذلك ، فما يؤمنكم / أن
يوجب كون العالم عالماً تارة العلم ، وتارة القدرة . هذا لو جوز لإثبات حكم
بعلتين مختلفتين . قالوا : وإن منعتم ذلك ، جركم إليه أصلاكم . فإن الرب سبحانه
عالم بسواد معين بكون الواحد منا عالماً به ، ثم علمه يخالف علمنا ، فقد أثبتكم حكماً
واحداً (١) بعلتين مختلفتين .

والمعتزلة تتوصل بهذا السؤال في ظنها وتوهمها إلى صد أهل الإثبات عن إثبات
الصفات بطريق العلل . فإن ما ثبت معللاً شاهداً ، فسييل طرده أن يثبت غائباً
معللاً بمثل العلة التي تثبت شاهداً . قالوا : وقد امتنع عليكم إثبات علة غائباً تماثل
العلة شاهداً . وهذا قاذح في طريق الاستدلال ، وهذا من أعظم تمويهاتهم .
وكذلك للقاضي فيه جوابا يشفى ، ولكنه يستقصي السؤال ، ولا يغرق في الجواب .
ونحن ، بعون الله ، نستقصي القول فيه إن شاء الله فنقول : إذا اتصف الرب
سبحانه وتعالى بكونه عالماً بشيء ، واتصف الواحد منا بكونه عالماً به ، فلا يتصف
الحكمان بحقيقة التماثل والاختلاف لما أوضحناه في الأحوال بكونها لا تتصف بكونها
أشياء . والاختلاف والتماثل من صفات الوجود ، ولكن يقدر فيهما التماثل
والاختلاف . فهما اختلفت العلل ، قيل في أحكامها : إنها في حكم المختلفة . فإذا
وضح ذلك ، فنقول : في كون الرب تعالى عالماً بالشئ ، أنه في حكم المخالفة لكوننا
عالمين به ، إذ لو كان في حكم المماثلة ، لتماثل الموجبان لا محالة ، وأفضى ذلك إلى
إثبات علم حادث للقديم .

فإن قيل : ليس اجتماع الشئيين في أحص أوصافها ، أو في أحص أوصاف
أحدهما ، يوجب تماثلها . ونحن نعلم أن أحص أوصاف علمنا بالسواد ، كونه
علماً به . وقد تحقق هذا المعنى في علم القديم . وهذا مما قدمنا الجواب عنه على
الاستقصاء في كتاب « التماثل والاختلاف » .

فإن قيل : السؤال باق عليكم ، وإن ثبت لكم تقدير الاختلاف في الحكيم
في حقيقة الاختلاف في الموجبين ، فكيف تستدلون بالحكم على خلافه ، وبالعلمة
على خلافها ؟ الجواب : إن العلمين ، وإن اختلفا ، فجمعهما كونهما علمين . وكذلك
إن ثبت حكميهما تقدير الاختلاف ، فيجمعهما أن كلا منهما متعلق بمتعلق واحد على وجه
واحد . فإذا ثبت علم شاهدا ، واقتضى ذلك / كون ما قام به عالما ، فلا يثبت ... هـ
بجامع له في هذا الوصف مخالفا له في هذا الحكم ، من حيث أنه لا علم إلا بيقته حتى
هذا الحكم . فهذا ما نقصده بالجمع .

والذي يوضح الحق في ذلك أن العلم الحادث إنما خالف الجمع القديم من حيث
كان عرضا حادثا جائز الوجود ، مستحيل البقاء ، والعلم القديم يتزه عن ذلك ،
والصفات التي خالف العلم الحادث بها العلم القديم ، لا أثر لشيء منها في إيجاب
كون المحل عالما . فإن العلم لم يوجب ذلك للمحل بحديثه ، ولا لجواز وجوده ،
ولا لكونه عرضاً ، وإنما أوجب للمحل الحكم لكونه عالما . وهذه الصفة ثابتة
للعلم القديم ثبوتها للعلم الحادث . وإنما الاختلاف وراها .

فالذي وقع الجمع فيه بين الشاهد والغائب لا اختلاف فيه . والوجود الذي يتحقق
الاختلاف فيها غير مقصود بالجمع ، ولا مؤثرة في الحكم . ولو ذهل عنها الجامع ،
أو ذهلها ، لم يقدح ذلك في جمعه . وهذا مثل أن يعتقد المعتقد أن العلم شاهداً
ليس بعرض ، أو ليس بحادث . فهذه الاعتقادات لا تصد عنه الوصول إلى أن
العلم يوجب كون محله عالما . فالذي وهو مقصود بالجمع لا اختلاف فيه ، والذي
فيه الاختلاف غير مقصود بالجمع ، فاندفع السؤال ووضح الانفصال .

والذي يحقق الحق في ذلك : أنهم استدلوا على وجود الرب بفعله ، وزعموا
أن الطريق فيه الاستشهاد بالشاهد . فكما لا يصدر الفعل شاهداً إلا عن موجود ،
لزم القضاء بمثله غائباً (١) .

قيل لهم : وجود البارئ يخالف وجود ما قالوا في جوابه ، [و] لا اختلاف في صفة الوجود . والذي يوضح ذلك أيضا إتفاق المحققين على جمع العلوم في حقيقة واحدة ، مع العلم باشتغال العلوم على المختلف والمتماثل ، ولكن العلوم — وإن اختلفت — فحقيقة العلمية جامعة لها . وإنما لاختلافها في صفات زائدة على ما اجتمعت فيه من حقيقة العلمية . فإذا لم يمتنع ذلك في الحقائق ، لم يمتنع في العلة .

وما يوضح ما قلناه ، أن المعتزلة — وإن خالفونا في أحكام العلة — لم يخالفونا في قضية الشرط ، وحكموا بوجود طرد الشرط شاهداً وغائباً ، وقالوا : / إذا كان كون الواحد منا عالماً شاهداً ، مشروطاً بكونه حياً ، فكذلك كون القديم تعالى حياً شرط في كونه عالماً قادراً .

فيقال لهم : كون القديم تعالى حياً في حكم المخالفة لكون الواحد منا حياً ، وكذلك كونه عالماً . ثم ساوى كونه عالماً ، كون الواحد منا عالماً ، في أنه مشروط بكونه حياً . فإذا لم يبعد ذلك ، مع تقدير الاختلاف في حكم الشرط ، لم يبعد في حكم العلة . فقد وضح لإدفاع السؤال من كل وجه .

فإن قال قائل : قد تمسكتم في دفع أعظم الأسئلة باجتماع العلم بالحادث والقديم في العلمية ، فهلا سلكتم هذه الطريقة في السؤال الذي وجهه القاضي ، حيث قال : إذا جاز أن يفيد العلم الواحد أحكاماً في حكم الاختلاف ، فما المانع من أن توجب الصفة الواحدة حكم القدرة والعلم والحياة ؟ قالوا : هلا استروحتم في دفع هذا السؤال إلى مثل ما قدمتموه ، وقلتم : أحكام العلوم ، وإن تباينت ، فحقيقة العلمية جامعة لها ، فينبغي أن يغنيكم هذا الكلام عن الاسترواح إلى السمع ، والاعتراف بأنه ليس في قضية العقل ما يدفع هذا السؤال ؟

قلنا : قد تمسك بعض من لم يحصل علم هذا الباب بما ذكره السائل ، وهو غير مرضي عندنا في دفع السؤال الأول ، وليس كل ما يتجه في موضع جواباً ، يتجه في غيره .

ونحن الآن نوضح ذلك ، ليزداد الفضل الأخير وضوحاً ، ويستبين بطلان التمسك به في دفع السؤال الأول . وذلك الذى مثلنا عنه آخر وجهه أنه قيل لنا : إذا كان الواحد منا عالماً بالسواد لعله ، فلم يجب أن يكون القديم عالماً بالعلم ، وكونه عالماً خلاف كوننا عالمين ، وعليه عند مشق العلم خلاف علمنا ؟ فقلنا مجيبين :

الوجه الذى اقتضى العلم من أجله كون من قام به عالماً ، ليس يختلف فيه العلان ، فحسن الطرد من حيث لم يتحقق الاختلاف فى الوجه الموجب للحكم . وهذا واضح جداً فى دفع السؤال . ولو رمنا مثله فى السؤال الأول ، لم يستقيم . فإننا لو قلنا فى الجواب عنه : أحكام العلوم تجمعها / حقيقة العلمية ، كان ذلك تمويهاً ٥٠٢ منا . وذلك أن كون العالم عالماً بالسواد ، ليس موجباً مجرد كون العلم عالماً حتى يستقيم . فالاجتماع فى حقيقة العلم لإسناد جملة الأحكام إلى علم واحد ، إذ لو استقام ذلك لوجب مثله فى العلم الحاد من حيث تثبت له حقيقة العلمية . فبطل إذا الاسترواح إلى ذلك ، ولم يبق لذوى التحصيل غير مسلكين : أحدهما ما حكينا عن الأستاذ أبى سهل الصعلوكى ، وأنه يشبث لكل حكم علة . والمسلك الآخر : الإمتشهاد بالسمع ، وإنما أعد هذا الفصل حتى لا يخطئ السؤال الأول بالثانى ، ويحسب أن مبدل الجواب عنها واحد . فهذا واضح لكل متأمل .

فهذه جمل مقنعة فى العلل وأحكامها وصفاتها ، لم نغادر فيها نكتة على كثرة اعتنائى بتصحيح أحكام العلل علماً منى بأنها أصل الصفات وعمدتها ، وسبيل الوصول إليها . والذى ذكرناه منطوقاً على جميع ما ذكره الأئمة ، وقريناه بضروب من الإيضاح لم يوردها الأئمة إمتسهاً منهم لبعض الفصول ، أو كوننا إلى محض الاتفاق . ونحن الآن نعقد باباً فيما يعمل وما لا يعمل .

القول فيما يعمل وما لا يعمل

ذكر القاضى ، رضى الله عنه ، فى الباب فصولاً متفرقة ، يجمعها ثلاثة أقسام .

أحدهما : يشتمل على ذكر ما لا يصح تعليله . والثاني : يشتمل على ذكر ما يصح تعليله .
والثالث : يشتمل على ذكر أحكام أوقفها القاضى على الدليل ، فلم يقطع فيها بإثبات
ولانفى . ونحن نبدأ بذكر جمل من الأحكام يمتنع تعليلها .

فصل

فيما لا يعمل

فما صدر القاضى الباب به أن قال : لا تعمل الذات فى كونها ذاتا . والدليل
على ذلك ، أنها لو عللت فى كونها ذاتا بعلة ، لسكانت العلة ذاتاً أيضاً ، ولوجب
تعليلها ، ثم يفضى ذلك إلى التسلسل .

ولو قال قائل . هلا علمتم الذات بحال للذات ؟

قلنا : هذا ممتنع . فإن الذوات تختلف أحوالها ، ويلزم من ذلك ، أن تكون
علة كل ذات ، فى حكم المخالفة لعل سائر الذوات ، والذوات فى كونها ذوات
لا تختلف ، فيفضى ذلك إلى تعليل حكم واحد / بعلة مختلفة . وهذا مما قدمنا الدليل
على استحالة ، وسنزيده بسطاً فى أثناء الباب . ٥٠٣

وبما يستحيل أن يكون معاولا : العدم والانتفاء ، وكل ما يؤول إلى صفة نفي .
وهذا من أهم الفصول ، فتدبروه .

وكل ما دل على امتناع كون العدم علة موجبة ، من حيث كان نفيّاً محضاً ، فهو
بعينه يدل على امتناع كون العدم موجبا . ومن الدليل على ذلك أننا لو قدرنا
عدم السكون ، مثلاً ، علة لتحرك جوهر ، أو قدرنا عدم الحركة علة فى سكون
جوهر ، لأفضى ذلك إلى محال . وذلك لأن عدم السكون ، لو أوجب كون ذات
متحركة ، لما اختلفت بذات من الذوات . فإن ما انتفى عن ذات ، انتفى عن كل ذات .
إذ العدم لعدم لا يختص به . وقد وضح أن حكم العلة إنما يختص بذات لاختصاص
العلة بها ، وهذا أصل سبق لإيضاحه .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يزعم أن عدم السكون عن جوهر بعينه
يوجب إتيافه بسكونه متحركاً ، وعدم السكون عنه مختص به ؟ وأوضحوا ذلك
بأن قالوا : لما زعمتم أن الحركة الموجبة لسكون محلها متحركاً ، علة في هذا الحكم ،
وشرطتم فيها إختصاصاً ، ثم لم ترجعوا في الإختصاص إلى أكثر من قيام العلة بما
له الحكم منها . فكما يتحقق الإختصاص على زعمكم بوجود الحركة لجوهر بعينه ،
فكذلك إذا عدم عنه سكون بعينه بعدما عهدناه فيه . فقد تحقق إختصاص عدم
به على معنى أنه عدم عنه ، ولم يبق بين القولين فصل في الإختصاص ، إذ [لو]
عدم السكون عنه ، ولم يعدم عن غيره ، لما وجدت الحركة به ، ولم توجد تلك
الحركة بغيره .

الجواب عن ذلك أن نقول : هذا الذي ذكرتم في تبين الإختصاص ، باطل من
وجهين : أحدهما : أن السكون إذا عدم عن جوهر ، فلا معنى لإختصاص عدم
به ، إذ عدم انتفاء يناقض صفات الإثبات . فلاخرق بين قول القائل : عدم
السكون عن جوهر ، وبين قوله : ليس فيه سكون .

ونحن نعلم قطعاً أن السكون الذي عدم ، فكما أنه غير موجود في هذا الجوهر ،
فكذلك هو غير موجود في وقت عدمه في شيء من الجواهر ، وإضافة النفي إلى
جميع الجواهر بمشابهة واحدة . والسكون الذي ليس في الجوهر المعين ، ليس في
غيره أيضاً . والذي ذكره السائل من أن السكون / كان قائماً به ، فعدم عنه ، ٥٤
لا يوجب إختصاص النفي . وإنما الذي خيل إلى السائل ، إختصاص السكون ،
إذ كان موجوداً لمحلّه ، وذلك الإختصاص راجع إلى الوجود ، زائل بالعدم .
فبطل إدعاء الإختصاص في عدم .

ثم نقول : يلزم من ذلك تحرك الأعراض ، من حيث انتفى عنها السكون .
وذلك يفرض إلى استحالة قدمناها في صدر الكتاب .

والوجه الآخر : أن الذي لم يخلق فيه السكون أصلاً متحركاً ، وإن لم يقدر فيه

سكون أولا ، حتى إذا عدم ، قيل : إختص عدم السكون به . فلو روعى معنى الاختصاص على الوجه الذى رآه السائل ، للزم أن يقال : إذا لم نعهد فى الجوهر سكونا ، فلا يسكون متحركا ، إذ لم يعدم عنه سكون وجد به قبل . فبطل ما قالوه من كل وجه .

واعملوا أن الذى مهنداه يرشد إلى أصول فى الديانات ، إستدلالات وانفصالات . فأول ما فيه التقصى عن سؤال الدهرية ، إذ قالوا : إذا لم يفعل البارى ، ولم يخلق فى أزله ، وجب أن يقال : لم يفعل لعله . وهذه الطلبة منهم فى تعليل المنتفى .

ويبين بهذه الجملة الرد على المعتزلة ، حيث قالوا : إنما كان المدرك مدركاً لكونه حيا ، لا آفة به . فجعلوا ثبوت حكم الحياة وانتفاء الآفات ، موجباً حكم الإدراك .

فيقال لهم : لا تخلون فيما قلتموه : إما أن تقولوا : إن كونه حيا ، هو العلة فى كونه مدركا ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، انتفاء الآفة ، وإما أن تقولوا : الموجب لذلك ، حكم الحياة مع انتفاء الآفة . وإنما فرضنا الكلام فى حكم الحياة دون نفس الحياة ، لأنهم زعموا أن المؤثر فى الإدراك كون الحى حيا ، لا الحياة . ولذلك وصفوا القديم بكونه مدركا ، وإن نفوا عنه الحياة من حيث وصفوه بكونه حيا .

وباطل أن يسكون حكم الحياة على حياله موجبا للإدراك . إذ لو كان كذلك ، لأدرك كل حى . وباطل أن يكون انتفاء الآفة ، هو الموجب لحكم الإدراك ، لما قدمناه من أن الانتفاء لا يسكون علة ، إذ انتفاء الآفات لو كان علة فى إقتضاء الإدراك ، لأدرك العرض ، من حيث انتفت عنه الآفات .

٥٥٥ وإن زعموا أن الموجب لذلك ، كونه حيا مع / انتفاء الآفة على الجمع ، فهو باطل لما سبق من أحكام العمل ، من أن الموجب للحكم ، لا يسوغ تركبه . وأوضحنا أن ما لا يؤثر على انفراده فى إيجاب لا يؤثر مع غيره أيضا . وقد وافقنا القوم فى امتناع تركيب العلة ، ولم يبق جوارها الخالفة فى ذلك .

فإن قالوا : بم تشكرون على من يزعم أن كون الحى حياً ، مع انتفاء الآفة ،
لا يسلك به مسلك العلل ، فتلزم شرائطها ؟

قيل لهم : هذا فرار منكم ، إذ كتبكم مشحونة بأن العلة في كون المدرك مدركاً ،
كونه حياً لا آفة به . فلما أحسستم بلزوم السؤال ، قدرتم ما فرط منكم تجاوزاً .
ثم لا يغنيكم ذلك ، إذ المقصد تتبع المعاني . ونحن نعلم أنكم جعلتم ما ذكرنا ،
موجباً لكون المدرك مدركاً ، فما يغنيكم سلبكم عن الموجب وصف العلة ،
ولأنما وجب إيجاد العلة من حيث كانت موجبة . فإذا تحقق الإيجاب فيما فيه
كلامنا ، فينبغي أن يستحيل التركيب ، سواء سمي الموجب علة ، أو لم يسم . ونحن
لم نمنع تركيب العلة بتسميتها لإياها علة ، ولأنما منعنا ذلك ، لاستحالة تعلق
الإيجاب بموجبين .

فإن قالوا : نحن نجعل السبب موجباً ، وإن كان قد يتركب .

قلنا : الرد عليكم في السبب كالرد عليكم في الذى نحن فيه . فما زدتم إلا ضم
فاسد إلى فاسد .

فإن قالوا : بم تشكرون على من يزعم أن الموجب للإدراك حكم الحياة ،
ولكن ذلك مشروط بانتفاء العلة ؟

قلنا : هذا قدح منكم في أصل عظيم ، انفقنا على بطلانه ، وهو أن العلة يستحيل
أن يكون إيجابها مشروطاً بشرط . وقد عقدنا في ذلك فصلاً . ثم مرجع هذا
الكلام يؤول إلى أن الوصف الواحد ، لا يستقل بالإيجاب ، حتى ينضم إليه غيره .
وهذا عند التحصيل عائد إلى التركيب .

فإن قيل : قد أوضحتم امتناع كون العدم علة ، فما دليلكم على استحالة كون
المعدوم معلولاً ؟

قلنا : الدليل عليه : أن المعدوم لو كان معلولاً بعلة ، لم يخل القول فيها : إما أن

تكون عدماً ، وإما أن تكون وجوداً . فإن كانت علة العدم موجودة ، لم يخل :
إما أن تكون قديمة أو حادثة ، فإن كانت قديمة ، لزم منها استمرار العدم ، حتى
٥٠٦ لا يتصور / وجود ما قدر عدمه ، كما يستحيل عدم القديم . وإذا وجبت العلة ،
وجب معلولها . ثم العدم ليس مما يتصور القيام به ، ولا تتخصص العلة القديمة
بعدم ، ويلزم تعليل كل عدم بها ، حتى يستمر العدم جملة ، ولا يحدث معدوم .

وإن كانت العلة التي وردت ، موجودة حادثة ، استحال ذلك ، لأن الحادث مسبوق
بالعدم ، والمعلول لا يتقدم على العلة ، كيف والحادث قد سبقه عدمه ، فيلزم أن
يعمل بحادث ، ثم يتسلسل القول ، ويفضى إلى إثبات حوادث لا نهاية لها .

فإذا بطل تقدير علة موجودة لعدم المعدومات ، لم يبق إلا تقدير علة معدومة ،
وقد وضح بطلان ذلك بما فيه مقنع . وأيضاً : فإن الانتفاء إذا تحقق من الطرفين ،
لم يكن أحدهما أولى بأن يكون علة من الآخر ، وهذا يؤدي إلى خلط الحقائق .
فيؤول محصول الكلام إلى ما ذكره الآن ، وهو أن العدم ليس بذات ، فيقال
عدمان ، كما يقال ذاتان .

فإذا استحال تثبيت عدمين لاستحالة التمييز في العدم ، فيؤول محصول القول ،
في أن العدم علة في العدم ، إلى أن العدم إنما كان عدماً ، لأنه عدم . فإذا تقررت
هذه الأصول ، وقيل لك بعدها : لم لم يسكن الجوهر ؟ قلت : هذا إنباء عن
انتفاء ، فلا يعمل .

وإذا قال الملحد : لم لم يخلق الله ؟ كان الجواب كذلك . وكل ما يرجع إلى
نفي ، فهو مندرج تحت ما ذكرناه من امتناع التعليل .

ومنه أيضاً قول القائل : لم لم يكن العرض قائماً بنفسه ؟ ولم لم يكن الجوهر
قائماً بغيره ؟ فطلب التعليل في جميع هذه الأبواب ، يرجع إلى انتفاء علة النفي .

ومما لا يصح تعليله : صحة كون المعلوم معلوماً ، وذلك أنا لا نسلك في ذلك

طريقة في تقدير علة ، إلا بطلت . فإننا لو قلنا : علة صحة كون المعلوم معلوماً ، وجوده ، لزم منه أن لا يعلم إلا الوجود . ولو قلنا : العلة فيه العدم ، لزم أن لا يعلم الوجود . ومسئوضح في أحكام العلوم إن شاء الله ، عز وجل ، أن المعلوم معلوم ، ونرد على منكري ذلك . فلا نزال نسب صفات المعلومات ، فلا نتمسك بصفة نروم نصبها علة ، إلا انتقضت علينا . وإن رمنا التعليل بالعدم والوجود جميعاً ، ليندرج تحت المعلومات كلها ، كان ذلك محالاً . / فإن صحة كون المعلوم ٥٠٧ معلوماً ، حكم واحد لا تباين فيه ، فيمتنع تعليله بصفات متباينة .

فإن قال قائل : هم تنكرون على من يقول : إن لصحة كون المعلوم معلوماً ، علة لم تعشروا عليها ، وقصر سبركم وتقسيمكم عن دركها ؟ قلنا : هذا غير لازم ، وتبطله قسمة بدئية . فإن الذي يقدر الذهول عنه ، لا يخلو : إما أن يكون صفة نفي أو صفة إثبات . فإن كان صفة نفي ، وجب اختصاص الحكم بالمعدومات . وإن كان صفة إثبات ، وجب اختصاص الحكم بالوجودات . وقد أوضحنا بطلان روم التعليل بهما .

وإذا أحطت علماً بهذا الفصل ، فسرقس عليه في امتناع التعليل ، كل ما يشترك فيه الوجود والعدم . واقطع بمنع تعليله بمثل ما قطعت به في صحة كون المعلوم معلوماً ، فيمتنع ذلك في صحة كون المذكور مذكوراً ، والمقدور مقدوراً ، والمراد مراداً . فإن جميع ذلك مما يشترك فيه الوجود والعدم . فأما صحة كون المدرك مدركاً ، فلا يشترك فيه الوجود والعدم ، فلا يبطل تعليلها بالطريق التي قدمناها ، وإن بطل ، بطل بغيرها . ومنعقد فيها فصلاً من بعد إن شاء الله .

فإن قال قائل : هذا الذي ذكرتموه في صحة تعلق هذه الأوصاف بمتعلقاتها ، فما قواكم في تعليل نفس تعلقها من غير تعرض للصحة ، حتى إذا قال القائل : لم كان المعلوم معلوماً ، والمقدور مقدوراً ، فهل هذا مما يعلل ؟

قلنا : ما ارتضاه القاضى — وهو السديد — أن نفس التعلق لا يعلل ، كما

لا تعلل صحة التعلل . وقد قدمنا من مذهب الأستاذ أبي بكر أن المعلوم في كونه معلوماً ، معلل . وورد ذلك في كتابه ، وعظم الأمر فيه ، وذهب إلى أن القاضي لم يتكلم عليه على تحقيق ، وأغفل القسم الصحيح ، وذكر ما عداه . والعجب منه ، وقد ذكر أنه تصفح كتاب القاضي ، ولم يلق فيه الرد على ما ارتضاه . ولو تتبعه متبع ، لوجده في أكثر من غرر موضحاً فيقول : كون المعلوم معلوماً ، يستحيل تعليله بصفة ترجع إلى المعلوم . فإنها إن كانت إثباتاً ، انتقضت بكون المعلوم معلوماً . وإن كانت نفياً ، انتقضت بكون الموجود معلوماً .

٥٠٨ فإن قيل : هلا قلتم إن العلة في كون المعلوم معلوماً / العلم ، وهذا ما ارتضاه الأستاذ أبو بكر ، وهو باطل من أوجه : منها : أن من شرط العلة قيامها بمن له الحكم منها ، على ما سبق لميضاحه . وليس من شرط كون المعلوم معلوماً ، قيام العلم به . والذي يحقق ذلك ، أن المعلوم ينتفي أن يكون زائداً على العلة ، إذ لو لم نقل ذلك ، لأفغنى إلى تجاهل لا يرتضيه عاقل ، وهو أن يكون العلم علة في كونه علماً . فهذا ضرب من الهديان .

فإذا وضح ذلك ، رتبنا عليه مقصودنا ، وقلنا : كون معلوماً ، ليس بحال له زائدة على ذاته ، مع القول بالاحوال ، فاظنكم والأستاذ من نفاتها ؟ ولو لم يلزم فيه إلا أن يثبت للرب حالا لعلمنا به ، لكان ذلك أكمل وأرفع (١) عن ذلك . فتعلق العلم لا يغير صفة المعلوم ، إذ الشيء قبل أن يعلم على صفته بعد أن يعلم . فإذا لم يثبت للمعلوم بكونه معلوماً ، صفة ، إذ لو ثبتت له صفة ليعلم عليها ، ولو ثبتت (٢) له صفة أخرى ، لما علم ثانياً . وكذلك القول في الثالث والرابع . وهذا مفض إلى التسلسل : فثبت أن من علل المعلوم في كونه معلوماً ، فإنما يعمل ذات العلم في كونه علماً بالسواد ، بكونه علماً به . وأقصى تمسك الأستاذ بالتسمية ، وقد سبق فيها قول مقنع .

(١) في الأصل : غير واضحة .

(٢) في الأصل : ولتثبت

وأقل ما يلزمه عليه أن يجعل كل شيء مسمى ، علة في تسميته . فأما كون المدرك مدركا ، فمقطوع بامتناع تعليله ، والدال عليه كالدال على امتناع التعليل في كون المعلوم معلوماً . وإيس يجرى كون المدرك مدركا بجرى صحة كونه مدركا . فافهموا ذلك ترشدوا

فصل

[في أن الفعل الواقع لا يحتاج لعلّة]

وبما لا يصح تعليله ، وقوع الفعل . إذ لو كان وقوع الفعل معلولا ، لافتقر إلى علة . ثم لا يخلو القول في ذلك : إما أن يعال بذات الفاعل ، فيلزم منه أن لا يتقدم الفاعل على فعله ، على ما قدمناه في أحكام العلل ، وكذلك إن علل بصفة من صفات ذاته . وإن عُلل بمعنى سوى ذات الفاعل وصفاته ، لم يخل ذلك المعنى : إما أن يكون حادثاً أو قديماً . فلو كان قديماً ، استحال كونه علة في حادث لا ممتنع تقدم العلة على المعلول . ولو كان حادثاً ، كان فعلاً مفتقراً إلى التعليل ، فيتسلسل ذلك .

والاستاذ أبو بكر قال : الفعل علة في كون الفاعل فاعلاً ، ولا علة للفعل في كونه فعلاً . وأصله يجره / إلى ذلك . فإنه إنما يعول على التسميات في التعليل . ٥٠٩ وكما أثر — على أصله — الفعل في تسمية الفاعل ، فكذلك كون الفاعل فاعلاً ينبغي أن يؤثر في تسمية الفعل .

فإن قيل : أليس قلتم إن الفعل يقع بالقدرة ، فهلا جعلتم وقوعه معلولا بها ؟

قلنا : قد قدمنا في ذلك ما فيه غنية ، لمّا قلنا : إن من حكم العلة أن لا تسبق معلولها ، وليس من شرط القدرة أن تقارن مقدورها الواقع بها ، إذ لو اوجب تقدم القدرة المؤثرة في الأحداث على الحوادث .

فإن قيل : مقدور العبد يقارن قدرته ، فاجعلوا القدرة علة فيه .

قلنا : ليس يقع مقدور العبد بقدرته ، وإنما يقع بقدرة الرب سبحانه وتعالى .

على أنا قد قدمنا في شرائط العمل أن من شرطها : قيام العلة بمن له الحكم منها .
وأوضحنا أن المعلول ، هو الأحوال دون الذوات . وليس يتقرر ذلك في القدرة
والمقدور ، إذ لا مقدور للعباد إلا عرض ، ويستحيل قيام القدرة بالأعراض .

فإن قيل : هم تنكرون على من يزعم أن العلة في حدوث الحادث : تعلق قدرة
القديم به ، لا نفس القدرة ، وتعلق القدرة بمقارن للمقدور غير متقدم عليه ؟ وهذا
باطل لا أصل له ، وذلك أنا — وإن أثبتنا الأحوال — لم نجعل تعلق القدرة
بالمقدور حالاً زائداً على القدرة . فلا معنى لتعلق القدرة بالمقدور ، أكثر من وجود
المقدور بها . وأما أن يتجدد المقدور وصف وحال لم يكن ، فلا سبيل إليه .

فإن قال قائل : لو قال بما أنكروا قائل ، فما الذي يلزمه ؟

قلنا : أول ما يلزمه : نعت صفات الله تعالى بالتغير والتبدل ، عن ما كانت عليه
في الأزل .

فإن قيل : أستم تصفون الرب بكونه خالقاً فيما لا يزال ، وإن لم تصفوه
في أزله ؟

قلنا : هذا لا يفضى إلى تثبيت صفة زائدة للرب تعالى ، إذ لا تثبت له حالاً
وصفة بكونه خالقاً ، لم يكن منعوتاً بها في أزله . ولكن إذا حدث الفعل . ثبتت
التسمية حادثة . فلو ثبتت للقدرة حال لم تكن ، فلا بد من أن تكون تلك الحال
جائزة الثبوت والانتفاء إما بتأثير محدث ، أو علة . إذ كل وصف ثبت ، وجاز
أن يثبت ، فيستحيل ثبوته من غير جعل جاعل ولا لإيجاب علة . وإذا لم يكن من
ذلك بد ، لم يخل المطالب من أحد أمرين : إما أن يزعم أن الوصف الثابت للقدرة
٥١٠ ثبت / بالجعل ، أو بالعلة . وباطل أن يقال : تثبت صفة للقدرة القديمة بالجعل .

فإن الأحوال المتجددة تتبع الحدوث . فإذا لم يتصور في الشيء حدوث ، لم يتصور فيه وصف يؤثر فيه الجعل .

ويستحيل تقدير الجعل في الحال على حياها ، إذ الحال لا توصف بكونها مجعولة ، وكيف توصف بذلك ، ولا توصف بكونها شيئاً ١١ ولكن إذا كانت النفس ذات الأحوال حادثة ، فيقال : حدثت على أحوالها .

ولأن زعم المطالب أن الحال المتجددة ، موجهة عن علة موجهة ، فلا يخلو القول في تلك العلة : إما أن تكون قديمة ، أو حادثة . فإن كانت قديمة ، لزم أن يقارنها الحال ولا يستأخر عنها ثبوته . ولو كانت العلة حادثة ، كان ذلك مستحيلاً . فإن الحوادث هي الأفعال ، ويستحيل أن تكون الأفعال عللاً موجهة لأوصاف الرب إجماعاً . فإذا بطل كون نفس القدرة علة في الفعل ، وبطل تقدير حال متجددة للقدرة ، لم يبق لما قالوه من نصب تعلل القدرة علة ، معنى . فإذا وضح ذلك في المقدور ، وتبين استحالة كون القدرة علة في وقوع المقدور ، فاطردوا ذلك في كل صفة تؤثر في متعلقها ، كالإرادة المقتضية تخصيص المراد ، لا يقال فيها إنها علة في تخصيص المراد كما قدمناه في القدرة .

فصل

[في أن أوصاف الأجناس لا تعلل]

ومما يستحيل تعليله أوصاف الأجناس ، فإذا قال القائل : لم كان السواد سواداً والجوهر جوهرآ ؟

قيل : ليس ذلك مما يعلل ، فإننا لو علمناه ، بطل كل ما يقدر فيه من سبيل التعليل . إذ لو قلنا : إنما كان سواداً لكونه معلوماً أو موجوداً أو عرضاً أو لوناً ، لبطل جميع ذلك ، ولا نتقض كل طريق مما ذكرناه بما لا يخفى مدركه . وإن قلنا : إنه معلول بكونه متولداً ، كان ذلك تعليل الشيء بنفسه .

فإن قيل : بم تنكرون على من يزعم أنه إنما كان سواداً لوجوده ، ولا يلزم عليه كل وجود ، فإننا خصصنا قولنا بوجود السواد ، وجعلنا وجوده على الاختصاص علة في كونه سواداً ؟

قلنا : لو كان وجود السواد علة في كونه سواداً ، للزم أن يكون كل وجود سواداً . ولا يدفع السؤال تخصيص الوجود بذكر السواد ، فإن الوجود من حيث هو وجود لا يختلف . ومن لا يسلك هذه الطريقة ، يبطل عليه القول بالعلل والمعلولات . والذي يحقق ذلك ، أنا استدللنا على ثبوت العلم ، للبارى تعالى ، موجباً لكونه عالماً ، من حيث ثبت كون الواحد منا عالماً موجباً بالعلم .

ونحن نعلم قطعاً اختلاف العالين ، ووقوع حكميهما على تقدير المختلفين . ولكن لما اشترك العالان في كونهما عالين ، اطردهما سبيل التعليل على ما سبق إيضاحه في فصل مفرد . فإذا لزم الحكم في طريق العلل ، بمساواة كون علم الله تعالى عالماً ، لكون عالماً عالماً ، فلأن يجب الحكم بمساواة وجود السواد لوجود البياض ، وصرف الاختلاف إلى ما بعد الوجود من الصفات ؛ أولى . وهذا واضح لا خفاء به .

ولأن زعم السائل أن وجود السواد عين كونه سواداً ، فقد صرح بنفي الحال . وقد أوضحنا استحالة التعليل ، مع القول بنفي الحال ، فكيف يستقيم بمن ينفي الحال ، الكلام في تفصيل العال ، وليس يستقيم له أصلها ؟ فوضح بذلك امتناع تعليل صفات الأجناس .

ومما يتعلق بهذه الجملة تعليل التماثل والاختلاف . وقد قدمنا تفصيل المذهب فيه في « كتاب التماثل والاختلاف » .

والذي نرتضيه الآن امتناع تعليل التماثل والاختلاف . وفي ذاك وجهان : أحدهما : أن نمنع كون التماثل حالاً زائدة ، على ما ثبت للمثليين من صفات

الأنفس . فإذا امتنع كونه حالا ، امتنع التعليل فيه .

ولو قدرنا التماثل حالا فتعليله ممتنع أيضاً ، وكذلك القول في الاختلاف .
وذلك أنا لو رمنا التعليل ، بطل علينا ما نروم ، وانسدت مسالك العال . وذلك
أنا نقول : إذا زعم المعتزلة أن القديم يخالف الحوادث ، وعلة المخالفة ما اختص
به القديم من أخص أوصافه ، وأخص أوصاف القديم القدم عند المعتزلة . وإذا
راموا تعليل المخالفة بذلك ، لزمهم من طرده : أن لا يحكموا باختلاف حادثين أصلاً ،
لأن لم يتخصص أحدهما بالقدم . وتحقيق انتفاء ما عللوا به المخالفة ، بين القديم
والحادث . وإذا انتفت العلة ، انتفى المعلول .

والذي يوضح الحق في ذلك : أن الاختلاف حكم واحد لا يتفاوت ، من حيث
هو اختلاف . والحكم الذي لا تباين فيه ، يستحيل ثبوته بعلم لها حكم الاختلاف ،
وهذا سبيل المعتزلة ، إذا عللوا التماثل والاختلاف . فإنهم يعللون / مخالفة القديم ٥١٢
للحادث بالقدم ، ويعللون مخالفة السواد للبياض بكونه سواداً ، ومخالفة الجوهر
بما ليس من جنسه ، بكونه متحيزاً - والاختلاف حكم واحد - لا تباين فيه . وقد
عللوه بصفات متباينة .

فإن قالوا : إنما يخالف المخالف لما هو عليه من أخص وصفه ، وهذا المعنى
يطرد شأهاً وغائباً ، فلا مخالفة إلا بالأخص . ثم الصفات التي هي الأخص ،
تختلف في أنفسها مع اجتماعها في كونها أخص ، والمقتضى للاختلاف ما فيها من
الاختصاص . قالوا : وهذا نحو قولنا : إن العلم يوجب كون العالم عالماً ،
ثم يطرد ذلك في كل ما جمعه وصف العلم ، وإن اختلفت وتباينت أجناسه . وهذا
من أهم أسئلة القوم .

الجواب عن ذلك ، أن نقول : إن الذي ذكرتموه من اجتماع المختلفات في
وصف ، لا ننكره ، وعليه بنينا جملاً من كلامنا . ولكن كون العلم علماً ، حال
ووصف ثابت تجتمع فيه العلوم المختلفة والمتماثلة . وذلك الوجه ، هو الموجب

للحكم ، فكان التعويل عليه ، ولا اكتراث بماعداه . وقد بلغنا الكلام ، في هذا الفصل ، مبلغاً لا مزيد عليه .

وأما ما استروحوا إليه من اجتماع الأخصيين في صفة الاختصاص ، فلا محصول له . فإن كون السواد سواداً ، حال . فلو كان كونه أخص حالاً ، لأدى ذلك إلى إثبات الحال للحال ، وهذا يفضى إلى جهالة عظيمة .

إذ للقائل أن يقول : لو كان لكون السواد سواداً ، كونه أخص الصفات حال ، لكان حاله لا يخلو من : وصف خصوص ؛ أو عموم . ثم يلزم أن يثبت له حال أيضاً ، ثم كذلك القول في سائر الأحوال .

وعندي : أننى قدمت استقصاء ذلك في كتاب « التماثل والاختلاف » . وإذا بطل أن يكون الحال حال ، خرج من ذلك أنه ليس لكون السواد سواداً بكونه أخص الصفات ، حال . فامتنع على المعتزلة امتناع ما يقع به الاختلاف في صفة الأخص . ووضح أن ذلك ليس من قبيل ما تمثلوا به من اجتماع العلوم المختلفة في حقيقة العلية .

ولو تعسف متعسف ومنع كون الاختلاف حكماً واحداً ، كان ذلك قدحاً منه ٥١٣ في الأحوال والعلل والمعلولات . ولو جاز إدعاء / الاختلاف تقديرًا في حكم الاختلاف ، لساغ إدعاء الاختلاف من وجه الوجود ، حتى يقال : وجود القديم ، يخالف وجود الحادث ، من حيث الوجود من غير تعرض لصفة سوى الوجود . ولزم مثل ذلك في الصفة الجامعة للعلوم ، والصفة الجامعة للألوان والألوان ، حتى يقال : العلم بالسواد يخالف العلم بالبياض في كونه علماً ؛ والسواد يخالف البياض في كونه لوناً ، والحركة تخالف السكون في كونها كوناً . وهذا ما لا سبيل إليه ، اتفاقاً من القائلين بالأحوال . فسلك القول في الاختلاف والتماثل .

وما يوضح امتناع تعليل التماثل والاختلاف ، على أصول المعتزلة خاصة ،

أنهم منعوا تعليل الواجب من الأحكام ، على ما سنفرد في ذلك فصلاً إن شاء الله . ولذلك نفوا صفات القديم تعالى ، من حيث كانت الأحكام واجبة له . فنقول لهم :

كما يجب للقديم كونه عالمًا . فكذلك يجب له كونه مخالفاً لمخلقه ، فما لكم علمتم مخالفته مع وجوبها ، وأصلكم أن الواجب لا يعمل ؟ وهذا بما لا مخلص للمعتزلة منه .

ومن أوضح الطرق في منع تعليل المتماثل ، أن نمنع كون التماثل حالاً زائدة على صفات الأجناس ، فنقول (١) : إذا قلنا البياض بمائل للبياض ، فالمعنى بذلك أنهما حادثان ، عرضان ، لوانان ، بياضان . ولا نشير بالتماثل إلى صفة زائدة على أوصاف الجنس ، وقد قدمنا امتناع تعليل صفات الأجناس ، بما فيه مقتنع . والمعتزلة توافقنا في منع تعليل صفات الأجناس . وإنما ناقشونا في تعليل التماثل والاختلاف . وإنما يثبت لهم ذلك إذا أثبتوا أن التماثل والاختلاف ، حالان زائدان على صفات الأجناس . فبطل عليهم تعليل التماثل من كل وجه .

وهذا الذي وضح بتأييد الله ، يهد أصعب أركان المعتزلة في نفي الصفات . فإن من أعظم شبههم أن قالوا : لو أثبتنا للرب صفة قديمة ، لكانت مشاركة لذاته في أخص وصفها ، والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات .

وقد أوضحنا امتناع تعليل المثليين أصلاً ، وسددنا بذلك هذا الباب عليهم .

وهذه جمل كافية في قسم / واحد من الأقسام الثلاثة التي قدمناها في صدر ٥١٤ الكتاب . وقد وضح في هذا القسم ما لا يعمل . وانطوى على الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة فساد العلل . ولا يخفى على من أحاط بما قدمناه علماً ، اعتبار غيره به . ويلتحق بهذا القسم : امتناع تعليل تضاد المتضادين . والطريق فيه كالطريق

(١) في الأصل : ونقول

في التماثل ، وفيه وجه آخر ، وهو أن التضاد ليس يرجع إلى ثبوت حكم وتقدير حال ، وإنما يعبر به عن استحالة اجتماع . وذلك يرجع إلى النفي المحض ، وقد قدمنا في منع تعليل النفي ما فيه مقنع .

وبما يلتحق بالقسم الأول تعليل الغيرين . والإحاطة بما سبق ترشد إليه . ويلتحق به أيضاً امتناع تعليل كون العلة علة . فإن قائلًا لو قال : لم كان العلم علة ؟ قيل : كونه موجباً من صفات جنسه ، وصفات الاجناس لا تعلل .

ويتضح ذلك بأنه لو علل كون العلة علة ، لتسلسل القول . فإنه لو قدر لذلك علة ، للزم مثل ذلك في الرتبة الثانية والثالثة . وذكر القاضى ، فيما لا يعال ، كون المأمور مأموراً ، وكون المنهى منهياً ، وهذا نحو امتناع تعليل كون المقدور مقدوراً ، وكون المعلوم معلوماً . وإن أردتم حصر القول فيما لا يعال ، فسبيل إيجاد اللفظ في ذلك أن نقول : ما يمتنع تعليله : أبواب كل ما يشترك فيه الوجود والعلوم ؛ كالمعلوم والمقدور ، ومنه العدم والانتفاء ، ومنه صفات الاجناس ومنه كل صفة لا تنفرد ذات واحدة بالاتصاف بها كالتماثل والاختلاف ، والتغاير والتضاد . فهذه الألفاظ تحصر ما يمتنع فيه التعليل .

فصل

[في الأحكام التي تعلل]

وأما القسم الثاني من الباب ، فهو (١) ما يعال . وحصر القول في الأحكام المعللة أن نقول : كل حكم ثبت لذات قائمة بنفسها ، عن معنى قام بها ، فهو معلل . ويندرج تحت ذلك : كون العالم عالماً ، وكون القادر قادراً ، إلى غير ذلك . وإن حكمنا بأن جملة الأعراض توجب أحوالاً لمحالها ، فيطردها ذلك في جملتها ، وهذا هو الصحيح .

(١) في الأصل : وهو

فصل

[في أن الوجوب لا يمتنع تعليله]

أجمع أهل الحق على أن الواجب من الأحكام لا يمتنع تعليله / لوجوبه ، كما ٥١٥
أن الجائز لا يجب تعليله لجوازه . فلا يدل وجوب ولا جواز على تعليل ولا على
منع تعليل ، وإنما المنع عند أهل الحق : الأدلة المفضية إلى تجرير التعليل ،
أو منعه .

واتفقت المعتزلة على أن الواجب لا يعمل . ومن هذا الأصل ، قالوا : كون
القديم تعالى ، عالماً ، لما كان واجباً ، لم يكن معللاً . وكونه مريداً ، لما لم يكن
واجباً عندهم ، كان معللاً بإرادة حادثة . وأما كون القديم متكلماً ، فنصفت
الأفعال عند المعتزلة بمنزلة الخالق والرازق ، وصفات الأفعال لا تعمل . ثم طردوا
ذلك شاهداً ، وقالوا : المتكلم منا من كفعل الكلام . ومنستقصى ذلك في موضعه
لأن شاء الله تعالى . فمحصول كلام المعتزلة : أن الواجب من الأحكام لا يعمل ،
والجائز من الأحكام معلل .

فأول ما نفاتحهم به ، أن نقول : لم زعمتم أن الواجب من الأحكام لا يعمل ؟
وبهم تنكرون على من يزعم أن الحكم الواجب معلل بعلة واجبة ، والحكم الجائز
معلل بعلة جائزة ؟

فإن قالوا : الدليل على امتناع تعليل الواجب ؛ أن الواجب يستقل بوجوبه
عن الافتقار إلى العلة ، وإنما الجائز هو الذي يقال فيه : يجوز أن يشبث ، وأن
لا يشبث . فإذا تحقق مع تجويز انتفائه بدلاً من ثبوته ، فلا بد من مقتضى يقتضى
ذلك ، إما اختيار مختار ؛ وإما علة موجبة .

قالوا : والذي يحقق ذلك ، أن الذي يتعلق بغيره مقسم : فنه ما يتعلق
به اختراعاً ، نحو تعلق الحادث بالمحدث ؛ ومنه ما يتعلق به إيجاباً ، نحو تعلق

المعلول بالعللة . ثم نعلم أن الوجود المفتقر إلى الموجد ، هو الموجود الجائز دون الواجب ، فكذلك يجب أن نفرق بين الحكم الجائز بطلب علته ، وبين الحكم الواجب . وأكدوا هذا بأن قالوا : لما وجب كون الجوهر جوهرآ ، وكون السواد سوادآ ، استحال تعليل ذلك . فهذه عمدة القوم .

فيقال لهم : كل ما ذكرتموه ، دعاوى . فأما الذى صدرتم به كلامكم من أن الواجب يستقل بوجوبه ، فهو غير ما تنازعنا فيه . فبم تنكرون على من يقول : الواجب من الأحكام ، إنما وجب بوجوب علته ؟

٥١٦ فإن قالوا : قد استشهدنا فى ذلك بالوجود ، حيث أوضحنا أن الواجب / منه لا يفتقر إلى مقتضى ، والجائز منه يفتقر .

قلنا : أنتم منازعون فى ذلك أيضاً ، فإننا لا نمنع وجوداً واجباً متعلقاً بوجوده على وجوب ، كما لا نمنع ذلك فى الحكم الواجب .

فإن قالوا : بم عرفتم إذا غنى الله عنى موجد ؟

قلنا : هذا الآن تعد منكم لحد النظر ، فإننا بعد ما صددناكم عن مرامكم ، ليس لكم البحث عما نعتقد ، وإنما عليكم إقامة الدليل فى الفرع والأصل . ثم لو خضنا فى ذلك مساحين ، قلنا : عرفنا غنى الرب عن فاعل ، من حيث عرفنا قدمه ، وانتفاء الأولية عنه . ولو كان فعلاً ، لكان مبتدأ الوجود ، وفاعله سابق له . فهذا يغنى فى إيضاح ما طلبوا من الاعتسام بالوجوب والجواز . وأما الذى تمسكوا به من امتناع تعليل السواد ، فى كونه سوادآ ، فالحكم صحيح ، وإسناد الحكم بامتناع التعليل فيما ادعوه من الوجوب ، متنازع فيه . فعليهم إقامة الدلالة على أن صفات الأجناس إنما امتنع تعليلها لوجوبها . ولا يحدون إلى ذلك شيئاً . ثم كيف يستتب لهم ذلك ، وصفات الأجناس على مذهب أهل الحق بمشابة الحدود ، والمقتضى لإثباتها القدرة ، وليس يتحقق فيها الوجوب .

ولنما بذت المعتزلة ادعاء الوجوب فيها على فاسد أصلهم ، إذ زعموا أن صفات

الاجناس تتحقق في الوجود والعدم . وقد سبق الرد عليهم في ذلك .

فإن قالوا : الوجوب يتحقق على قضية أعمالكم أيضاً في صفات الاجناس ، فإنه إذا قدر وجود السواد ، فيجب — مع تقدير وجوده — كونه سواداً .

قلنا : هذا تلبيس منكم . ولا فرق على أصلنا بين أن يقول القائل : يجب مع وجود السواد ، كونه سواداً ؛ وبين أن يقول : يجب مع كون السواد سواداً ، وجوده . ثم لا يلزم الحكم بوجوب الوجود ، وإن لازم كون السواد سواداً ، فكذلك لا يجب ذلك في كون السواد سواداً .

ثم لو ساعدناهم جدلاً في الحكم بوجوب صفات الاجناس ، فنقول : لم زعمتم أن المانع من تعليلها ، وجوبها ؟ وبم تنكرون على من يقول : إنما امتنع ذلك لوجه آخر ؟ فإن قالوا : فلا وجه لمنع تعليلها إلا الوجوب .

قلنا : هذه دعوى منكم ، فلم قلتموه ؟

فإن قالوا : لسنا نعرف وجهها سواء / .

٥١٧

قلنا : عدم معرفتكم لا ينتصب دليلاً . وإن طالبونا بإظهار وجه آخر ، لم يلزمنا ذلك في حكم النظر . فقد وضح ميز حيلهم واضطراب كلامهم .

فإن قالوا : الدليل على أن الواجب لا يعمل ، أن الجائز يعمل ، فلما كان الجائز معللاً ، وما دل على تعليله إلا جوازه ، إذ لا طريق يوصلنا إلى تعليل كون المتحرك متحركاً بالحركة ؛ إلا أنا نعلم أنه يجوز أن يتحرك ، ويجوز أن يسكن بدلاً من التحرك . فإذا تخصص بأحد الحكمين ، لم يكن ذلك إلا لمقتض . ثم يبين بطريق السبر أنه علة وأن الحكم معلول بها . فإذا استبان طريق العلل [و] جواز أحكامها ، فإذا علمت من حيث جازت ، ينبغي أن لا يعمل الواجب ، من حيث وجب .

قلنا : هذا الذي عولتم عليه ، باطل من أوجه : أقربها : أن ما ذكرتموه من

اعتبار الجواز فيما يعامل ، ليس يطرد ذلك لكم . فإنكم أثبتتم جملة الأحكام الجائزة ، ولم تعللوا ؛ منها وجود الحوادث ، إذ الجوهر في عـدمه جوهر ، وهو غير متصف بالوجود ، ثم يتصف بالوجود من غير علة تقتضى ذلك .

فإن قالوا : تعلق الوجود بالفاعل ، والغرض مما قلناه تعلق الحكم الجائز لمقتضى ، سواء كان فاعلاً أو علة .

قلنا : هذا تصريح بإبطال طرق العلة ، وتسبب إلى إفساد سبيل لإثبات الأعراض ، ولا يثبت حدث العالم إلا بإثباتها ، ولا يثبت الدليل على المحدث ، إلا بعد ثبوت الحدث . ففي تعليق ما قلتموه بالفاعل ، نفى الفاعل .

وبيان ذلك : أنكم إذا جوزتم أن تثبتوا الاتصاف بالوجود ، مع تقدم كون الذات ذاتاً ، ثم زعمتم أن الوجود الجائز يتجدد من غير استناد إلى عرض ، فبم تنكرون على من يقول : إن المتحرك اتصف بكونه متحركاً ، لفاعل من غير إثبات حركة ؟ وهذا يحسم لإثبات الأعراض ، وقد سبق ذلك في صدر الكتاب .

وما ذكروه من اعتبار الجواز في التعليل ، يبطل عليهم أيضاً بكون المدرك مدركاً ، فإنه جائز غير معال عندهم . وكذلك كون الشاك شاكاً ، وكون الميت ميتاً ، إلى غير ذلك مما ناقضوا فيه ، فأثبتوا أحكاماً جائزة ، غير مستبعدة إلى علل .

ثم نقول لهم : لو سلم لكم ما ادعيتموه من تعليل الجائز من الأحكام ، فلم قلتم : إذا علل الجائز ، امتنع تعليل الواجب ؟ وهل هو إلا تمسك بعكس الأدلة ؟ !
٥١٨ وليس من / شرط الأدلة انعكاسها بإجماع من المحققين . إذ لو شرط فيها ذلك ، لدل عدم الإتيان على جهل الفاعل ، كما دل الإتيان على علمه . ولدل عدم العالم على عدم المحدث ، كما دل حدوثه على وجوده ، إلى غير ذلك مما يطول تتبعه . وإنما يشترط الانعكاس في العلل العقلية والحقائق . وجواز الحكم ليس بعلة عند الخصم ،

ولأنما هو دليل على التعليل . ثم العجب منهم ، حيث نقضوا طرد الدلالة ، فأنهتوا أحكاماً جائزة غير معللة ، وطالبوا بعكسها .

ومما يوضح بطلان ما قالوه في جميع ما قدموه : أنهم أعطونا وجوب الطرد في الشرط ، ولم يفصلوا بين الجائز من الأحكام ، وبين الواجب . فإذا تجاوز الحكم بمساواة الواجب للجائز في كون كل واحد منهما مشروطاً ، ولم يوجب وجوب الواجب استقلاله دون الشروط ، فهلا وجب سلوك هذا المسلك في العلة ، وهي أولى بذلك من الشرط ؟ فإن العلة يشترط فيها الإطراد والانعكاس ، ولا يشترط في الشرط ذلك ، على ما سنوضحه .

وما قالوه يبطّل عليهم بالتماثل والاختلاف ؛ فإنهم اتفقوا على تعليلهما ، وجعلوا ذلك إحدى الذرائع إلى نفي الصفات . ثم العلم بوجوب تماثل المتماثلان ، واختلاف المختلفان ، فهذا نقض منهم لما عولوا عليه .

وقد قال أبو هاشم ومتبعوه : إنما يتحيز الجوهر في الوجود ، لو صف هو في نفسه عليه ، يوجب له التحيز ، وكذلك قولهم في حمل الجوهر الأعراض . ثم زعموا أن تلك الصفة التي توجب كون الجوهر متحيزاً ، حاملاً للأعراض ، لا تعطل . فقد صرحوا بتقسيم الواجب : إلى ما يعمل ، وإلى ما لا يعمل . فزعموا أن صفات الأجناس لا تعطل لوجوبها ، والتحيز وحمل الأعراض يعطلان ، وإن كانا يجبان في الوجود . وقد علل أبو هاشم كون القديم تعالى عالماً ، وقال : إنما كان عالماً ، لحال هو في نفسه عليه هو أخص وصفه ، وهو الذي أوجب له كونه حياً عالماً قادراً . فقد صرح بأن كون القديم حياً قادراً عالماً ، معطل بحال . ثم زعموا أن تلك الحال — التي هي الأخص — لا تعطل . فهذا وافق أهل الحق في تعليل الحكم الواجب ، بيد أنه علله بحال ، ونحن عللناه / بصفة ثابتة ٥١٩ موجودة . فقد بان اضطرابهم وخبطهم في الامتناع عن تعليل الواجب .

ومن أوضح ما استدلل به أئمتنا في تعليل الواجب ، أن قالوا : إذا انتصف الواحد منا بكونه عالماً ، فقد زعمتم أن هذا الحكم معطل بعلة . فلا تخلون : إما أن

تقولون : إنما يعلل هذا الحكم لثبوته من غير تعرض لوجوب أو جواز ، فيلزم تعليله في حق القديم . وإن قلتم : إنه إنما يعلل لجوازه ، بطل عليكم ذلك من أوجه : أحدها : ما قدمناه من إثبات حمل من الجائزات التي لا تعلل . وما يبطل هذا القسم أيضاً : أن الجواز إذا حقق في مقصد المتكلمين ، فيؤول معناه إلى تجويز النفي وتقديره . فكأنكم تقولون : إنما أوجب العلم كون الواحد منا عالماً ، لأنه يجوز أن لا يعلم ، وتجويز ضد العلم ، يستحيل أن يكون مقتضياً لثبوت العلم على أنه نفي مجرد . وقد ذكرنا أن النفي لا أثر له علة ولا معلولاً .

فإن قالوا : يجوز أن يكون النفي شرطاً ، فكأننا نشترط في التعليل ما قلناه . قلنا : هذا قدح في أصل متفق عليه ، وذلك لأن أرباب التحصيل أجمعوا على أن العلة في إيجابها يستحيل أن تفتقر إلى شرط . وقد سبق إيضاح ذلك . ولو جاز تقدير شرط عليه إيجاب العلة الحكم ، لوجب أن يقال : إنما [أ] وجب العلم كون محله عالماً ، إذا ثبت صحة معنى هو شرط في إيجابه ، ثم يجر ذلك إلى ثبوت العلم غير موجب لكون محله عالماً ، من حيث لم يوجد شرط الإيجاب .

وما نستدل به في الرد عليهم ، أن نقول : إذا منعت تعليل الواجب من الأحكام ، لم يستقيم لكم إقامة الدلالة على استحالة كون القديم سبحانه وتعالى جوهرأ . ويتبين ذلك عند توجيه الطلبة عليهم ، فنقول لهم : ما الدليل على استحالة كون القديم تعالى جوهرأ ؟ فإن قالوا الدليل على ذلك أنه لو كان جوهرأ ، موجودأ ، لكان متجيزأ مختصاً ببعض الجهات ، وإذا اختص ببعضها ، افتقر إلى كون يخصه ، ثم ذلك الكون حادث فيلزم منه قبوله للحوادث .

فيقال لهم : لا تستقيم لكم هذه الدلالة من أوجه سبقت . ومقصودنا الآن ذكر واحد منها ، وذلك أنكم قلتم : الواجب من الأحكام لا يعلل ، فبم تنكرون ٥٢٠ على / من يزعم أنه تعالى يختص بما قلتموه ، ويجب له ذلك الحكم لذاته لا لعلة ، فيضطرركم ذلك إلى نفي الكون ، الذي بتقدير إثباته توصلتم إلى نفي كونه جوهرأ .

ولو ساغ أن تفصلوا بين الشاهد والغائب ، وتحكموا بأن كون الواحد منا عالماً معلول لعلته ، وهذا الحكم لا يعمل غائباً ، فيلزمكم مثل ذلك في الكون . وهذا ما لا مهرب منه . وقد قدمنا استقصاء القول في ذلك عند نفينا الجہات عن ذات القديم سبحانه وتعالى .

ولا يستقيم لهم أيضاً نصب الدلالة على أن القديم ليس بعرض ، فإن المعلول في إثبات استحالة ذلك ، على أنه كان عرضاً ، لاستحال أن يقبض المعاني . وهذا يفضي إلى خروجه عن الاتصاف بكونه حياً عالماً قادراً . وهذا لا يستقيم على أصول المعتزلة ، مع صرفهم الصفات إلى النفس . ولا بعد في أن تثبت للعرض صفات نفسية ، وإنما الاستحالة في قيام المعاني به .

ولو راموا سلوك مسلك آخر في إثبات استحالة كون القديم تعالى عرضاً ، لم يحدوا إليه سبيلاً . وقد قدمنا لهم شبهاً يحاولون بها إثبات مرامهم ؛ وقدحنا في جميعها ، وبيّنا اضطرابها على أصولهم عند ذكرنا استحالة كون القديم عرضاً ، وبيّنا أن ذلك لا يستقيم إلا على أصول أهل الحق ، وتبعنا كل طريقة تشبث بها المعتزلة بالنقض والرفض .

وبما يقوى التمسك به ما ذكرناه في خلال الكلام من استواء الحكمين شاهداً وغائباً ، في قضية الشرط ، ولو أوجب^(١) الجمع في حكم الشرط ؛ فالجمع في حكم العلة أولى .

ومن النكت التي تمسك [بها] الأستاذ أبو إسحق في الجامع ، أن قال : لو كان الواجب غير معلل ، لوجب أن يقال : إذا اتصف الواحد منا بكونه عالماً ، فلا يثبت له علم . فإن الحكم مع ثبوته ، يستحيل تقدير انتفائه ، فيجب أن يلتحق ذلك بالواجب من هذا الوجه . وهذا يعضده أصل من قواعد المعتزلة ،

(١) في الأصل : ولأوجب .

وبه يتم المقصود . وذلك أنهم قالوا : الحادث أول حال حدوثه ليس بمقدور ولا متعلق للقدرة . ثم استرواحهم في ذلك إلى أن أثر القدرة إنما يطلب الوجود ، ٥٢١ وقد تحقق الوجود في الحالة الأولى ، فلا حاجة إلى تقدير مؤثر مع وقوع / الأثر ، فهلا قالوا : لا حاجة إلى العلة ، مع وقوع المعاول ، والعلة تتقدم على معاولها بزمن فإذا تحقق معاولها ، لم تتعلق العلة به إيجاباً ؟

والذي يقرب ذلك على أصلهم أنهم جعلوا السبب المولد علة في المسبب المتولد ، مع تقدم السبب على المسبب ، وهذا مالا مطمع لهم في الخلاص منه .

فهذه طرق مقنعة في إيضاح تعليل الواجب من الأحكام ، والرد على منكريه . ونحن الآن نخوض في القسم الثالث ونذكر ما تردد فيه المحصلون في أحكام العلة . فأما القسم الثالث فنذكر فيه ما اختلف فيه المحققون . فسلك بعضهم طريق التعليل ، وسلك آخرون طريقاً غيرها .

فصل

[القول في الشرط والمصحح وما يتعلق بهما]

أول ما نبدأ به : القول في الشرط والمصحح ، وما يتعلق بهما .

اعلموا أن الشرط إذا أطلق ، فالمراد به (١) في أغراض المتكلمين ما لا يوجب ثبوت مشروطه ، ولكن يمتنع المشروط بانتفائه على الوجه الذي انتسب شرطاً . وسبيلنا أن نذكر مثالا ، ثم نحرر بعده قولاً ، فنقول : الحياة شرط في ثبوت العلم ، فلا يتحقق العلم دونها . وهي ليست بموجبة للعلم ، إذ قد تصح الحياة دون العلم ، وإن لم يصح العلم دون الحياة . فكانت الحياة شرطاً في العلم من حيث امتنع العلم دونها ، ولم يمتنع تصورهما مع انتفاء العلم . وهذا على خلاف العلة ، فإن العلة والمعاول ، مرتبطان ويتلازمان ، فلا يتقرر ثبوت أحدهما دون الثاني ، والمشروط

(١) في الأصل : فلما المراد به .

يرتبط بالشرط ، من حيث لا يتحقق ذاته . ولا يرتبط الشرط بالمشروط ، من حيث يتصور الشرط دون المشروط .

وتحرير العبارة في ذلك أن نقول : الشرط ما افتقر إليه المشروط ، ولم يتضمن بتحقيقه لإيجابه . وبهذا يتميز عما ليس بشرط ، وينفصل عن العال الموجبة .

ثم اختلف المتكلمون : فذهب جمهورهم إلى أن الحياة شرط في العلم ، وأنكروا أن يكون الحى شرطاً ، إلا أن يعنى بذلك نفس الحياة .

وذهبت المعتزلة إلى أن الشرط : كون الحى حياً . وراموا بذلك طرد الشاهد شاهداً وغائباً . إذ كون القديم تعالى عالماً ، مشروطاً عندهم بكونه حياً . فقالوا لذلك : إنما الشرط كون / الحى حياً شاهداً .

٥١٢

والعجب منهم ، كيف شغفوا برعاية الموازنة في الشرط ، حتى لم يشبوا شرطاً غائباً ، إلا على الوجه الذى أثبتوه شاهداً ، وسمحت نفوسهم بأن لا يطردوا العال ، وهم على مذاهب الكافة ألزم لمعلولاتها من الشرط . ولذلك تحقق الارتباط بين العلة والمعلول من الطرفين ، ولم يتحقق ذلك في الشرط والمشروط إلا من أحدهما .

قال القاضي : إذا نفينا الحال ، فالشرط هو الحياة . وإذا قلنا بالحال ، فلو مثلنا عما هو شرط في ثبوت العلم ، لم يبعد أن نقول : الشرط في ثبوت العلم الحياة وكون الحى حياً . إذ ليس أحدهما بأن يكون شرطاً ، أولى من الثانى . و [أ] ما حدد الشرط : ما قدمناه ، وهو أن يمتنع ثبوت الشيء ، حتى يتحقق غيره .

قال : ونحن وإن أحلنا كون الحال علة ، فلسنا نحيل كونه شرطاً ، وذلك لأن العلة توجب ، فجاز أن يتخصص ذلك بما هو ذات في الشرط ليس بموجب مشروطه . فلم يبعد كون الحال شرطاً .

فإن قال قائل : الحياة بمجرد ما لا يتحقق معها العلم ، حتى ينتفى أعداد العلم من

الغفلة والجهل وغيرهما من الأضداد ، فقد افتقر العلم مع الحياة إلى انتفاء الأضداد ،
فهل جعلتم انتفاء الأضداد شرطا أيضا ؟

على أنكم إذا لم تنكروا كون الحال شرطا ، فلا تستبعدوا كون العدم شرطا .
وقد اضطرب الأصحاب في التقصى عن هذا السؤال . فصار معظمهم إلى أن العدم
لا يكون شرطا ، ولكن الحياة عند عدم الأضداد شرط . قالوا : ولا نسلك
بالشرط مسلك العلل . فإنه ليس بموجب الشروط ، حتى يراعى فيه ما يراعى
في العلل ، ولكن الشرط صفة لإثبات ، فخصصناه بثابت موجود .

قال القاضى : الذى عندى أنه لا يمتنع تقدير العدم شرطا ، إذ الشرط ما تحقق
الافتقار إليه ، وهو غير موجب عدما كان أو وجوداً ، ثبوتاً أو انتفاء . فمما
أعطانا الخصم افتقار العلم إلى انتفاء الأضداد على حسب افتقاره إلى ثبوت الحياة ،
ولا معنى فى كون الحياة شرطا فى العلم إلا افتقار العلم إليها ؛ فقد استويا إذاً ،
وآل التناكر إلى عبارة . ولو رددنا الأمر إلى العبارة ، فليس يستنكر فى إطلاق
العبارة تسمية العدم شرطا ، كما لا ننكر تسمية الوجود شرطا .

٥٢٣ فإن قال قائل : أيحوز أن / يكون للشيء الواحد شروط ؟

قلنا : لا ننكر ذلك ، بل نوجب القول به . وليس كالعلل ، إذ العلة لا يسوغ
فيها التركيب كما سبق تقريره . وذلك لأن العلة مؤثرة موجبة . فلو لم تؤثر الصفة
وحدها ، لم تؤثر مع غيرها . والشرائط ليست بمؤثرة ، فلم يمتنع فيها التركيب .
فإن قيل : وإذا قلتم ذلك ، فاجعلوا وجود المحل شرطا فى العلم به .

قلنا : هكذا نقول فى الجملة فيه أن كل ما افتقر الحكم إليه ، وليس موجبا
عنه ، فهو شرط فى الحكم تعدد أو اتحاد ، عدما كان أو وجوداً . ثم عبر المحصلون
عن الشرط بكونه مصححا ، فقالوا تارة : الحياة شرط فى العلم ، وقالوا أخرى :
الحياة مصححة للعلم . [و] كما لا نستبعد أشياء شرطا لشيء واحد ، فلا نستبعد أن
يؤثر الشيء الواحد فى تصحيح أشياء ، وإن كنا أحلنا ذلك كله فى العلل . فإنه كما

يستحيل وجوب حكم بعلم ، فكذلك يستحيل لإيجاب العلة الواحدة جملا من الأحكام الجائزة على تفصيل طويل قدمناه . فالحياة إذا شرط في العلم والإرادة والقدرة وأضدادها الخاصة ، وكل وصف لا يتصف به إلا الحى . وكذلك وجود المحل يصح قيام أجناس الأعراض به .

قال القاضى ، رضى الله عنه : لو قال لى قائل : هل تسمى الحياة بإطلاقها شرطا أم لا تسميها ؟ فإن سميتها شرطا ، لزمك تحقيق تمييز العلم عند مجرد الحياة . فإن الشئ إذا وجد شرطه ، لم يبعد تحققه ، ولزم القول بصحته . فيجب من طرد ذلك تمييز العلم مع أضداده . وإن أنت لم تسم الحياة شرطا ، فقد بطل ما تطلقه من افتقار الشئ إلى شروط .

قال القاضى : أقول فى جواز هذا ، أنه يناقش فى عبارة ، إذ مقصدنا أن نبين تمييز افتقار الشئ الواحد إلى معلومات . وهذا المعنى متقرر لا خفاء به . وإن طولبنا بعد ذلك بتسمية كل واحد شرطا ، كان لنا أن نسمى الجميع شرطا واحداً ، وكان لنا أن نسمى كل واحد شرطا . وإذا آل الأمر إلى التسميات ، فالأمر سهل ، كيف ، وقد نطق بقريب مما أطلقناه موجب الشرع . فإن أرباب الشرائع سمّوا الطهارة شرطا للصلاة ، مع العلم بأن الصلاة لا تصح بمجرد ما ، أعنى الطهارة / ، حتى تنضم إليها شرائط أخر .

٥٢٤

فصل

[هل العرض شرط فى وجود الجوهر]

فإن قال قائل : أليس جعلتم المحل شرطا فى وجود الأعراض ؟

قلنا : أجل . هذا ما أطلقه المحققون .

فإن قيل : كما يفتقر العرض إلى المحل ، من حيث لا يتصور عرض دون المحل ، فكذلك لا يتصور جوهر دون عرض ، فاجعلوا العرض شرطا فى الجوهر ، كما

جعلتم الجوهر شرطاً في العرض ، إذ كل واحد منهما يفتقر إلى الثاني .

وقد رام بعض الأصحاب انفصالاً من ذلك ، فقال : ما من عرض إلا وهو يفتقر إلى الجوهر ، وإن لم يفتقر إلى معين من الجواهر ، فهو مفتقر إلى جنس الجوهر ، والجواهر لا تفتقر إلى جنس من الأعراض . إذ ما من جنس يشار إليه ، إلا والجوهر غير مفتقر إليه .

ولا يبطل ذلك بأن يقول السائل : ما من جوهر إلا والعرض غير مفتقر إليه ، بأن يقدر في غيره بدلاً عنه . وذلك لأن الغير المقدر ، بدلاً من جنس ما قدر الاستغناء عنه . والذي تقدر استغناء الجوهر عنه من الأعراض ، يجوز أن لا يكون من جنس ما قام بالجوهر . فإن الجواهر جنس واحد ، والأعراض تشتمل على الاختلافات .

قال القاضى : وهذا الذى راموه صحيح فى أعراضهم ، ولكن لو قال : إن من شرط وجود الجوهر قيام قبيل من الأعراض به ، لم يكن مبعداً فى مجارى الشروط ، إذ لا معمول فيها على التجانس والاختلاف ، والأصح هذا الذى ذكره القاضى .

فإن قال قائل : هذا يودى إلى إثبات شيئين كل واحد منهما شرط فى الثانى ، وقد امتنع السلف من ذلك ، وشحنوا مصنفاتهم باستحالة كون الشيء شرطاً فيما هو شرط فيه . والذى ذكره القاضى يفضى إلى ذلك .

قلنا : هذا غلط ، وذهول عن مراد المشايخ . فلا استنكار فى ثبوت شيئين مقترنين كل واحد منهما شرط فى الثانى ، على معنى أن يفتقر وجود كل واحد منهما إلى الثانى . وإنما الذى أنكره المحققون تقدير شيئين مترادفين متعاقبين ، وكل واحد مشروط بتقدم صاحبه . فهذا هو المستحيل المدرك بطلانه ضرورة .

وقد مثل الأئمة ذلك بمثال فقالوا : لو قال القائل لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما / ٥٢٥

حق أعطيك قبله ديناراً ، ولا أعطيك ديناراً حتى أعطيك قبله درهما ، فلا يصح على قضية الشرط ، واحد منهما . وبمثله لو قال لمن يخاطبه : لا أعطيك درهما إلا مع دينار ، ولا أعطيك ديناراً إلا مع درهم ، فلا امتناع في ذلك ، ويصح أن يعطيها لياه معاً على حسب الشرط .

فصل

[في أن الشرط علة في تصحيح الحكم وشرط في تحققه]

قال القاضى : إذا تبين الشرط ، ووضح أن الشرط لا يوجب المشروط ، ولكن يتضمن تصحيحه ، فلا يكون الشرط إذاً علة في المشروط . وهل يكون علة في تصحيح الحكم حتى يقال : إن الحياة ، وإن لم تكن علة في العلم ، فهي علة في صحته . وإنما جلينا كل ما قدمناه من الكلام للخوض في هذا الفصل ، وإلا فلا تعلّق للشرائط بالعلل ونحن في أقسام العلال .

وقد ردد القاضى قوله في كتبه . والذي اختاره ما هنا أن الشرط علة في تصحيح الحكم ، وشرط في تحققه ووقوعه . فمن وجه كونه شرطاً ، لم يوجب مشروطه . ومن وجه كونه علة ، يوجب معلوله . فهو علة في الصحة موجب لها ، وليس بشرط في الصحة ، وهو شرط في تحقق ما نحكم بصحته ، وليس بعلة في التحقق والوقوع . فهذا مساق كلامه . وعلى ذلك ، بنى شيخنا جواز الرؤية لما قال : إذا جاز رؤية بعض الحوادث ، فصحة الرؤية حكم لا بد فيه من تقدير موجب . ثم استوجب جملة الأقسام التي يقدر ، موجبة لتصحيح الرؤية ، وأثبت بطلان جميعها إلا الوجود . وعوّل في ذلك على تعليل صحة الرؤية .

وقد وافق المعتزلة شيخنا في أن ذلك مما يعال . وإنما أنكروا تعليله بالوجود . قال القاضى : لو طالبنا مطالب بإقامة الدلالة على أن صحة الرؤية من الأحكام المجعلة ، كان مبدئنا في ذلك أن نقول : كل حكم لو علل ، لم يبطل تعليله ، واطرد

وانعكس وسلم عن القوادح فيه ، فينبغي أن يعلل بكون العالم عالماً . ولا استحالة
في صحة الرؤية بالوجود .

فإن قيل : قد عللتم الحكم بما ليس بمعنى ، وقد ذكرتم أن العلل ، معاني
لا تقوم بأنفسها .

قلنا : إذا سلكننا هذه الطريقة ، لم نقطع بانحصار العلل في المعاني ، بل نعلل
٥٢٦ بكل ما / لا يستحيل التعليل به . وإنما شرطنا قيام المعنى الذى هو علة بما له الحكم ،
لتثبت العلة على وجه من الاختصاص . والوجود لما يصح أن يرى ، ألزم من المعنى
القائم به . وهذا ما ذكره القاضى ، أوردنا لبابه وتركنا لمطنا به .

والذى يصح عندى : منع تعليل الصحة ، إذ في القول بتعليلها ، هدم أصول
العلل من أوجه ، نحن نوضحها :

منها أنا إن قدرنا الحياة مصححة موجبة للصحة ، كان ذلك محالاً . إذ الحياة
لا تستقل بالتصحيح ، حتى يقدر معها المحل ، وانتفاء الأضداد إلى غير ذلك مما
سبق . فيلزم من ذلك تركيب العلة .

وأعظم من ذلك أنا جعلنا النفي من الشرائط . وقد أبطلنا كون النفي علة موجبة
أو مؤثرة في الإيجاب . والذى يوضح ذلك أيضاً أن الصحة ليست بحكم وسال ،
ولأنما هى إشارة إلى أنه لا يستحيل . فهذا ما يعقل من الصحة ، وإنما المعلن حال
باتفاق من المحققين . وقد أوضحنا في غير موضع أن نفي الأحوال ، فلا
يستقيم له التعليل أصلاً . وهذا مما صدر به القاضى الكتاب ، فكيف يرتضى
ما أبيناه أولاً !

وإن لم يكن من تعليل الصحة بد ، فأقرب الأشياء إلى التعليل صحة الرؤية ،
إذ لا يتجه فيه من السؤال ، ما يتجه في تصحيح الحياة للعلم . وذلك أن صحة العلم
لا تستقل بمجرد الحياة ، وصحة الرؤية تستقيم بمجرد الوجود . وإنما يتوجه

السؤال الأخير ، وذلك أن قائلًا لو قال : صحة الرؤية إشارة إلى نفى ، والنفى لا يعمل . وهذا مما نستخير الله فيه .

على أنه لو قيل : صحة الرؤية حال ، لم يبعد . وقد يشير إليه القاضى فى خلل الكلام . والذي ذكره السائل من رجوع الصحة إلى النفى ، فيه نظر . وذلك أنه نفى النفى ، ونفى النفى لإثبات . فإننا بالصحة نفى الاستحالة ، والاستحالة عبارة منبئة عن لزوم الانتفاء ، فالصحة رجعت إلى صفة إذا . فهذا أقصى ما يمكن فى هذا الفصل .

فصل

[هل يصح تعليل قبول الجوهر الأعراض]

ومما اختلف فيه جواب أهل الحق فى تعليله ، وترك تعليله : قبول الجواهر الأعراض . فمنهم من علمه بتحيزه ، ومنهم من أبى التعليل / .

٥٢٧

وقد ردد القاضى جوابه فى كتبه ، فتارة يقطع بالتعليل ، وتارة يقطع بنفيه ، وتارة يجمع جوابيه . والجملة فيه أنها لو لم نحل التعليل بالحوال ، لم يكن فى تعليل قبول الأعراض بالتحيز استحالة . فإنه لا يرد على التعليل وجه بما يقدر فساداً لإلا ذلك ، وفيه بعد . إذ يفضى القول فيه إلى اختلاط العلة بالمعلول ، والمعلول بالعلة . إذ ليس التحيز بأن يكون علة فى القبول ، أولى من أن يكون معلولاً به . وقد قال القاضى ، رضى الله عنه : هذا بما لا أقطع فيه جوابى . ولا يقوى المتمسك فى منع تعليل ذلك بأن يقول القائل : قبول الأعراض من صفات الأجناس ، وصفات الأجناس لا تعمل ، نحو كون السواد سواداً . وهذا فيه ضعف فإنه تمسك بعبارة محضة . إذ كون السواد سواداً ، لم يمتنع تعليله ، لأن ذلك صفة جنس ، وإنما امتنع لدلالة أفتناها ، لا تقوم مثلها فى تعليل القبول بالتحيز . فتمسكوا بقضايا القضية ، وجانبوا التشبث بالعبارات .

ومما اختلف المحصلون في تعليقه : كون الباري تعالى باقياً . فعلمه سبحانه بالبقاء ، وأباه المعتزلة ، وقالوا : الباقي باق بنفسه . وقد يميل القاضى إلى ذلك ، وهذا من غمرات الكلام . وسيأتى شرحه في باب مفرد ، في آخر الصفات إن شاء الله .

[وبعد ، فقد] تنجزت أحكام العلال مشتملة على جميع الأسرار . واشتمل ما تقدم على نقل جميع كلام القاضى في كتابه الموسوم « بالعلال » ، وانطوى أيضاً على ما فرقه في الكتب . وتخصص ما جمعناه بزيادات في المعانى من كلام مسائر الأئمة ، مع إثبات الإيجاز في اللفظ . وقد بقى من نوافح العلال بابان : أحدهما : في ذكر الصفات للحدوث ؛ والثانى : في ذكر الحقائق والحدود ، والله الموفق للصواب .

كمل الجزء الأول من الشامل لثلاث خلون من شوال سنة عشر ومستمائة . كتبه
العبد الفقير إلى الله تعالى : ربيع بن محمود بن مرسى بن محمود بن على الأنصارى
٥٢٨ ابن الخزر جى . يتلوه في الثانى القول [في بقية] الأحوال / .

فهرست الأعلام

مرتب حسب الحروف الأبجدية

- ابراهيم (الرسول) : ٤١ - ٤٥ - ٢٤٦ - ٦٠٨
لمبرقلس : ٢٥٩
لمبللس : ٣٦ - ٣٩
ابن أبي ليلى : ٥٣
لمبن الاخشيدي : ٢٩٢
لمبن الاشعث : ٣٥
ابن الامير : ٨٨
لمبن الجوزي : ٥٨ - ٦٥
لمبن الراوندي : ١٨٤ - ٢٥٩ - ٦٤٦
لمبن السبكي : ٧٠ - ٧٣
لمبن السمعاني : ٧٤
لمبن المرتضى : ٢٠
لمبن تيمية : ٥٧ - ٥٨ - ٦٣
لمبن حنبل : ٢٥ - ٣٨ - ٣٩ - ٤٠ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ - ٤٧ -
٤٨ - ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٩ - ٦٥
لمبن خلصكان : ٥٩ - ٦٩ - ٧٠ - ٧٢
لمبن دريد : ٤٠٢
لمبن سيناء : ٧٤
لمبن عباد (الصاحب) : ٢٣٦ - ٢٣٧
لمبن عباس : ٥٦٦
لمبن عساكر : ٦٢ - ٧١
لمبن عقيل : ٥٨ - ٦٥

لبن عياش : ٥٠٥ - ٥٠٤

لبن كلاب (عبد الله) : ٥٣ - ٥٤ - ٥٥ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٦٠ - ٦٥ -

١٤٠ - ٣٥٠

لبن كيسان الأصم : ١٦٨

لبن ماجه : ٣٥

لبن مجاهد : ٢٤٧ - ٣٢٦ - ٣٢٧

لبن مسعود : ٥٦٦

أبو اسحق الاسفراييني : ٧٣ - ١١٢ - ١١٣ - ١١٤ - ١٣٧ - ١٦٤ - ١٩٣ - ٢١٢ -

٢٣٦ - ٢٦٧ - ٣٠٤ - ٣٠٥ - ٣٠٨ - ٣٣٥ - ٣٥٠ - ٣٥٥ - ٤٢٨ - ٤٢٩ -

٤٣٠ - ٤٣٣ - ٤٣٨ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٣ - ٤٥٤ - ٤٥٨ - ٤٥٩ - ٤٦١ -

٤٨٦ - ٤٨٧ - ٤٩٣ - ٥٠١ - ٥١٧ - ٥٢٠ - ٥٢٣ - ٥٢٣ - ٥٤٢ -

٥٥٧ - ٥٧٣ - ٦٢٢ - ٦٢٤ - ٧٠٧

أبو الحسن الأشعري : ٢٢ - ٢٤ - ٣٤ - ٣٥ - ٣٨ - ٥٢ - ٥٣ - ٥٤ - ٥٦ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ -

٦٠ - ٦١ - ٦٢ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٦٧ - ٦٨ - ٦٩ - ٧٦ - ٧٨ - ١٠١ -

١٤٩ - ١٧٢ - ١٧٤ - ٢٧٢ - ٢٧٣ - ٢٧٤ - ٢٧٥ - ٢٧٧ - ٢٧٨ - ٢٧٩ -

٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٣ - ٢٨٤ - ٢٨٦ - ٢٨٧ - ٢٩٠ - ٣٣٢ - ٣٣٥ -

٣٣٨ - ٣٣٩ - ٣٤٠ - ٣٤١ - ٣٤٥ - ٣٦٨ - ٤٠١ - ٤٠٣ - ٤٢٣ - ٤٥٥ -

٤٥٦ - ٤٥٧ - ٤٥٨ - ٤٦٣ - ٤٦٤ - ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٧٨ - ٤٨٦ - ٥١٣ -

٥٢٣ - ٥٥٥ - ٥٥٦ - ٥٧٤ - ٦١٧ - ٦٣١ - ٦٣٩ - ٦٥٦ -

٦٧٤ - ٧١٣

أبو الحسن التميمي : ٦٥

أبو الحسن علي الطبري : ٥٨

- أبو العباس الناشئ : ١٢٥ - ١٣٧ - ٣٣٥
- أبو العباس بن سريج : ٣٥
- أبو القاسم الاسفراييني : ٧٣ - ٤٦٠ - ٤٦١
- أبو القاسم الإمكافي : ٧٣
- أبو المحاسن الجرجاني : ٦٧٣
- أبو بشر إسماعيل ابن اسحق : ٦٠
- أبو بكر البيهقي : ٧٤
- أبو بكر الصديق : ٥٣
- أبو بكر بن عبد العزيز : ٦٥
- أبو بكر بن فورك (الأشعري) : ١٢١ - ٢١٢ - ٢٩٣ - ٣١٥ - ٣٤٦ - ٣٨٧ -
- ٥٤٣ - ٥٦٢ - ٦٣١ - ٦٣٤ - ٦٤٦ - ٦٤٨ - ٦٤٩ - ٦٥٠ - ٦٥٤ - ٦٥٦ -
- ٦٧٢ - ٦٩٢ - ٦٩٣ .
- أبو تراب المراغي : ٧٤
- أبو جعفر السمناني : ٤٩٥
- أبو جعفر الطحاوي : ٣٣
- أبو جعفر محمد بن علي بن محمد الهمزاني : ٧٤
- أبو حسان محمد بن أحمد المزكي : ٧٣
- أبو حنيفة النعمان : ٢١ - ٢٢ - ٢٣ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦ - ٢٧ - ٢٨ - ٢٩ - ٣٠ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ -
- ٣٦ - ٣٨ - ٥٣
- أبو ذر الغفاري : ١٨
- أبو زكريا المتطبب : ٢٢٨
- أبو سعد عبد الرحمن بن الحسن بن عليك : ٧٣

أبو سعد عبد الرحمن بن حمدان النضوري : ٧٣

أبو عبد الرحمن محمد بن عبد العزيز : ٧٣

أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن يحيى المزكي : ٧٣

أبو محمد المصري : ٧٤

أبو محمد عبد الله الجويني (والد الإمام) : ٧١ - ٧٢

أبو منصور الماتريدي : ٢٢ - ٢٤ - ٣٣

أبو موسى الأشعري : ٥٩

أبو هاشم الجبائي : ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٧ - ١٣٠ - ١٧٨ - ١٩٢ - ٢٠٠ -

٢٨٢ - ٢٩٣ - ٢٩٥ - ٣٢٣ - ٣٤٩ - ٤٣٠ - ٤٣٨ - ٤٧١ - ٤٧٢ -

٤٧٣ - ٤٧٥ - ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٨ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨٢ - ٤٨٣ -

٤٨٤ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٩٤ - ٤٩٧ - ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ -

٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ - ٥٠٧ - ٥٤٢ - ٥٧٥ - ٥٧٦ -

٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣٦ - ٦٤٠ - ٦٤٢ - ٦٤٤ - ٦٤٥ - ٦٥٥ - ٦٥٦ - ٧٠٥ -

أبو هلال العسكري : ٢٥ - ٢٦

أبو نعيم الحافظ : ٧٣

آدم (عليه السلام) : ٢٨ - ٥٦٠ - ٥٦١

البخاري : ٢٧

البغدادي (الخطيب) : ٢١ - ٣٠ - ٣٤ - ٣٥ - ٥٣ - ٥٧

الآزهري (محمد بن أحمد) : ٥٥٥

الآشغانية : ٢٢٨

الأوزاعي : ٥٣

الباطنية : ٦٠ - ٢٨٧ - ٢٩٤ - ٣١٨ - ٣٢٢ - ٦٠٩

الباقلائي (أبو بكر) : ٥٨ - ٧٤ - ٧٨ - ١٠٦ - ١٠٩ - ١١٠ - ١١١ -
 ١١٢ - ١٢١ - ١٢٢ - ١٢٣ - ١٤٢ - ١٥٦ - ١٥٩ - ١٩٢ - ١٩٨ -
 ٢١١ - ٢٢١ - ٢٢٣ - ٢٢٣ - ٢٤٧ - ٢٦٣ - ٢٧٠ - ٢٧٣ - ٢٧٤ -
 ٢٧٥ - ٢٨٢ - ٢٩٤ - ٢٩٦ - ٢٩٨ - ٢٩٩ - ٣١١ - ٣١٤ - ٣١٥ -
 ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٧ - ٣٢٩ - ٣٣١ - ٣٣٧ - ٣٤٥ - ٣٤٦ -
 ٣٤٩ - ٣٥٠ - ٣٥٨ - ٣٣٣ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٥٢ - ٤٥٦ - ٤٥٧ -
 ٤٦٤ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٨ - ٤٨٥ - ٤٩٠ - ٤٩٢ - ٤٩٤ - ٤٩٥ -
 ٤٩٩ - ٥١٦ - ٥٢٢ - ٥٤١ - ٥٥٧ - ٥٥٨ - ٥٧٠ - ٥٧٨ - ٥٨٠ - ٥٧٦ -
 ٥٨٧ - ٥٨٩ - ٦٠٠ - ٦٠٦ - ٦١١ - ٦١٥ - ٦١٨ - ٦٢١ - ٦٢٢ -
 ٦٢٤ - ٦٢٥ - ٦٢٩ - ٦٣٠ - ٦٣١ - ٦٣٢ - ٦٣٩ - ٦٤٢ - ٦٤٦ - ٦٥٠ -
 ٦٥٤ - ٦٥٧ - ٦٦١ - ٦٦٤ - ٦٧٢ - ٦٧٣ - ٦٧٥ - ٦٧٧ - ٦٨٠ -
 ٦٨٢ - ٦٨٤ - ٦٨٥ - ٦٨٦ - ٦٩١ - ٦٩٢ - ٧٠٠ - ٧٠٩ - ٧١٠ -
 ٧١١ - ٧١٢ - ٧١٣ - ٧١٤ - ٧١٥ - ٧١٦ .

البلخي : ٦١٦

الثنوية : ٢٢٧ - ٢٤٢ - ٢٤٣ - ٢٤٤

الجبائي (أبو علي) : ٦١ - ٦٣ - ٦٤ - ٢٠٠ - ٢٢٦ - ٢٥٢ - ٢٩٢ - ٣٠٧ - ٣٠٨ -
 ٣١٠ - ٣١١ - ٣٤٩ - ٤٠٧ - ٤٣٠ - ٤٣٨ - ٤٦٧ - ٤٧١ - ٤٧٢ - ٤٧٣ -
 ٤٧٦ - ٤٧٧ - ٤٧٩ - ٤٨٠ - ٤٨١ - ٤٨٣ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٤٩٤ - ٤٩٧ -
 ٤٩٨ - ٤٩٩ - ٥٠٠ - ٥٠١ - ٥٠٢ - ٥٠٣ - ٥٠٤ - ٥٠٥ - ٥٠٦ -

٥٧٦-٥٠٧

الجعدي بن درهم : ٢٥

الجنيد : ٥٨

الجوهري (أبو محمد) : ٧٣

الجويني (إمام الحرمين) : ٥٦-٦٩-٧٠-٧١-٧٢-٧٣-٧٤-٧٥-٧٦-٧٧-

٧٨-٧٩-٨٠-٨١-٨٢-٨٣-٨٨-٢١٨-٢٨٢-٠

الحجاج : ٣٥

الحسن بن علي : ١٩

الحسن بن محمد بن الحنيفة : ١٩-٢٠-٢١-٣٢

الخشوية : ٥٢-١٢٠-٥٤٦-٥٤٨-٥٥٨

الحواريون : ٦٠٧

الخالدي : ٨٨

الخباز (أبو عبد الله محمد بن علي) : ٤٨٢

الخوارج : ١٩-٢٠-٢١-٣١-٣٢-٣٥-٣٦-٥٢-٦٥

الدهرية : ١٣٢-١٦٨-٢٠٥-٢٠٧-٢٠٩-٢١٢-٢١٥-٢١٧-٢١٩-٢٢٣-

٢٢٦-٢٢٩-٢٣٨-٢٥٤-٢٥٦-٢٥٩-٢٦٠-٢٦٢-٢٨١-٢٨٧-

٢٩١-٦١٨-٦٤٠-٦٨٨

الديصانية : ٢٤٤

الرافضة : ٥٢

الروم : ٥٨٩-٦٠٢-٦٠٥

لنجاج : ٥٥٢

- الزنادقة : ٦٠٩-٤٠=٣٩
الزهري : ٣٥
الزيدية : ٦٠
السلمية : ٥٣٧-٣٤
السامرة : ٦٠٩
السبكي : ٧١-٦٢
السوفسطائية : ٦٣
الشحام : ١٢٤
الشعبي : ٣٥
الشهرستاني : ٥٤-٥٣-٢٣
الشيعة : ٦٠-٣٢-٢٠
الصابئة : ٦٠٩
الصاحب بن عباد : ٢٣٧-٢٣٦
الصالحى : ٤٠١-٣٤٨-٣٤٧-٢٣٦-٢١٣-٢١٢-٢٠٥
الصعلاوى : ٦٨٥ - ٦٧٤ - ٦٧٣ - ٧٢
الصوفية : ٥٠ - ٤٧
الطبائعيون : ٦٦٨ - ٢٤٣ - ٢٤٢ - ٢٣٧ - ٢٢٧ - ٢٢٥
العلاف (أبو الهذيل) : ٥١ - ١٦٧ - ٣١٣ - ٣٣٧ - ٣٣٨ - ٤٠٧ - ٥٣٤
القاسم بن حبيب (النيسابورى) : ٣٧
القدرية : ٦٥ - ٣٦ - ٣٥
القشيري : ٧٣ - ٧٠
القلانسي : ٢٩٣ - ٥٨ - ٥٧ - ٥٤ - ٥٣

الكرامية : ٨٢ - ٢٨٨ - ٤٠١ - ٤٢٢ - ٤٢٣ - ٤٢٤ - ٥٠٨ - ٥١١ - ٥١٥ -
 ٥١٧ - ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٩ - ٥٣١ - ٥٣٣ - ٥٣٦ - ٥٣٧ - ٥٣٨ - ٥٣٩
 الكعبي : ١٢٥ - ٢٠٥ - ٢١١ - ٢٣٦ - ٢٨٦ - ٣٦٩ - ٣٨٤ - ٦١٦ - ٦٤٦ -
 ٦٤٧ - ٦٧١

الكلابية : ٥٤ - ٥٥ - ٥٧ - ٥٨ - ٥٩ - ٦١ - ٦٥
 المتكليون : ٥٣ - ٦٠٧ - ٦٠٨ - ٦٠٩ - ٦١٠
 المتونية (إحدى فرق الكرامية) : ٥١١ -
 المجسمة : ٣٤ - ٢٨٨ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٣٤٧ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٧ - ٤١٩ -
 ٤٢٠ - ٤٢٤ - ٤٢٥ - ٥١٠ - ٥١٨ - ٥٢٨ - ٥٣٥ - ٥٥١ - ٦٤٠
 المجوس : ٢٢٨ - ٢٢٩ - ٢٤٤
 المحاسبي : ٥٣ - ٥٤ - ٥٧ - ٥٩ - ٦٨
 المرجئة : ٣٢ -
 المرقونية : ٢٢٧ - ٢٤٣

المسيح (عيسى بن مريم) : ٤٥ - ٨٢ - ٤٢٦ - ٥٧٦ - ٥٨١ - ٥٨٢ - ٥٨٣ -
 ٥٨٤ - ٥٨٥ - ٥٨٨ - ٥٨٩ - ٥٩٠ - ٥٩١ - ٥٩٣ - ٥٩٥ - ٥٩٦ - ٦٠٢ -
 ٦٠٣ - ٦٠٦ - ٦٠٧ - ٦٠٨

المشبهه : ٤١٣ - ٤٢٠ - ٥١١ - ٥١٢ - ٥٤٣ - ٥٥١
 المعتزلة : ١٩ - ٢٧ - ٣١ - ٣٢ - ٣٣ - ٣٤ - ٤٢ - ٤٤ - ٤٦ - ٤٧ - ٤٨ -
 ٤٩ - ٥٠ - ٥١ - ٥٤ - ٥٨ - ٦٠ - ٦١ - ٦٣ - ٦٤ - ٦٥ - ٦٦ - ٧٧ -
 ٧٨ - ٨٠ - ١٠٥ - ١١٥ - ١١٧ - ١٢٤ - ١٢٦ - ١٣٠ - ١٣١ - ١٣٤ -
 ١٣٨ - ١٣٩ - ١٤٢ - ١٥١ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٦٢ - ١٦٧ - ١٦٨ -
 ١٩٢ - ١٩٣ - ١٩٧ - ٢٠٠ - ٢٠١ - ٢٠٢ - ٢٠٤ - ٢١٥ - ٢٣٦ -

- ٢٩١ - ٢٨٦ - ٢٨٢ - ٢٧٥ - ٢٦٩ - ٢٥٨ - ٢٥٢ - ٢٤٦ - ٢٣٨
 - ٣٠٨ - ٣٠٧ - ٣٠٥ - ٣٠٤ - ٣٠١ - ٢٩٩ - ٢٩٨ - ٢٩٦ - ٢٩٣
 - ٣٥٠ - ٣٤٨ - ٣٤٧ - ٣٣٧ - ٣٣٣ - ٣٣٢ - ٣١٢ - ٣١١ - ٣٠٩
 - ٣٧٤ - ٣٧٢ - ٣٦٩ - ٣٦٨ - ٣٦٧ - ٣٦٦ - ٣٥٩ - ٣٥٨ - ٣٥٦
 - ٣٩٦ - ٣٩٤ - ٣٩٢ - ٣٨٩ - ٣٨٨ - ٣٨٢ - ٣٧٨ - ٣٧٧ - ٣٧٦
 - ٤٣١ - ٤٣٠ - ٤١٧ - ٤١٦ - ٤١٥ - ٤١٤ - ٤٠٧ - ٤٠١ - ٣٩٨
 - ٤٧٥ - ٤٧٣ - ٤٧٢ - ٤٧١ - ٤٦٩ - ٤٦٧ - ٤٦٦ - ٤٦٤ - ٤٤٧
 - ٤٩٨ - ٤٩٦ - ٤٩٤ - ٤٩٣ - ٤٨٤ - ٤٨١ - ٤٨٠ - ٤٧٩ - ٤٧٧
 - ٥٢٨ - ٥٢٦ - ٥١٩ - ٥١٤ - ٥٠٧ - ٥٠٦ - ٥٠٥ - ٥٠٤ - ٥٠٣ - ٥٠١
 - ٥٩٠ - ٥٧٦ - ٥٤٣ - ٥٤٢ - ٥٢٩ - ٥٣٦ - ٤٣٥ - ٥٣٢ - ٥٣١ - ٥٢٩
 - ٦٤٦ - ٦٤٢ - ٦٤٠ - ٦٣١ - ٦٢٩ - ٦١٩ - ٦١٧ - ٦١٥ - ٦١٢ - ٦١٠
 - ٦٧١ - ٦٦٦ - ٦٦٥ - ٦٦٠ - ٦٥٩ - ٦٥٦ - ٦٥٥ - ٦٥٤ - ٦٥٢ - ٦٤٨
 - ٧٠٧ - ٧٠٢ - ٧٠١ - ٦٩٩ - ٦٩٨ - ٦٩٧ - ٦٨٨ - ٦٨٤ - ٦٨٢ - ٦٧٢
 ٧١٦ - ٧١٣ - ٧٠٩

المعطلة : ٢٩٠-٥٤

الملكية : ٦٠٢-٦٠٠-٥٩٩-٨٢

المنجمون : ٦٠٩-٥٢٩

التجار (أبو عبد الله) : ٣٢٢-٢٩٣-١٤٨-٥٢

النسطورية : ٦٠٥-٦٠٢-٥٩٩-٥٩٦-٥٩٥-٥٨١-٨٢

النصارى : ٥٨٠-٥٧٨-٥٧٦-٥٧٥-٥٧٢-٥٧١-٥٧٠-٥١٠-٨٢-٤٨-٤٥

- ٥٩٩ - ٥٩٧ - ٥٩٥ - ٥٩٢ - ٥٩١ - ٥٨٧ - ٥٨٤ - ٥٨٣ - ٥٨٢ - ٥٨١

٦٠٩-٦٠٨-٦٠٦-٦٠٥-٦٠٤-٦٠٢-٦٠١-٦٠٠

النصيبى : ١٢٤-١٣٤-١٣٩

النظام : ١٤٤-١٤٨-١٥٣-١٦٠-١٦٢-١٦٨-٢٧٢-٢٧٣-٣٧٤-٤٣٤

٥٨٧-٥١٩-٤٨٧-٤٨٦-٤٤٣-٤٤٢-٤٤١-٤٣٩-٤٣٥

الهاشمية : ٣٣٥

اليقوبية : ٨٢-٥٨١-٥٩٥-٥٩٦-٥٩٩-٦٠٢-٦٠٥

اليهود : ١٨-١٩-٢٨٩

أم جميل : ٥٦٨

أهل الحق : ٢١-٢٢-٢٤-٢٩-٣١-٣٣-٣٤-٣٥-٢٦-٤٩

٥٢-٥٣-٥٤-٥٥-٥٦-٥٧-٥٨-٦٠-٦١-٦٢-٦٦

٧٥-٧٦-١١٥-١١٩-١٢٤-١٢٦-١٣١-١٣٢-١٣٧

١٤٨-١٥٣-١٦٠-١٦٢-١٦٧-٢٠٤-٢١٦-٢٦٩-٢٧١

٢٩٢-٢٩٨-٣٠٨-٣٢٨-٣٥٢-٣٥٥-٣٧٨-٣٨٩-٣٩٢

٣٩٣-٤٠١-٤٢٥-٤٤٥-٤٥٠-٤٥٧-٤٩٣-٤٩٧-٥٠٢

٥١١-٥١٢-٥٢٩-٥٧١-٥٧٣-٥٧٥-٥٧٦-٦١٧-٦١٩

٦٢١-٦٢٩-٦٣١-٦٣٦-٦٣٨-٦٤٠-٦٤٦-٦٥١-٦٥٦

٧٠١-٧٠٢-٧١٥

اليمان بن الرباب : ٣١

بشر المريسي : ٣٧

بشر بن المعتمر : ٥٥٣

تمامه بن أشرسى : ٢٣٨

جبريل (عليه السلام) : ٤٣-٦٢-٥٩٥-٦٠٨

جعفر الصادق : ٣٠ - ٢٥

جهم بن صفوان : ٢٢ - ٢٥ - ٢٨ - ٣٩ - ٤١ - ٤٢ - ٤٣ - ٤٤ - ٤٥ - ٤٦ -

٤٨ - ٥٠ - ٥١ - ٥٢ - ١٢٥

جولد تسيهر : ٣٢

حنص الفرد : ٢٢

حماد بن أبي حنيفة : ٣١

داوود الجواربي : ٢٨٨ - ٢٨٩

داوود بن علي : ٢٧

ديكارت : ٦٣

ربيع بن محمود الانصاري : ٨٤ - ٧١٦

زيد بن علي : ٢٢ - ٢٤ - ٢٥

سفیان الثوري : ٥٣ - ٥٢٤

صدقه بن الحسين : ٥٨

ضرار بن عمرو : ٢٣

عاد (قوم عاد) : ١٦٦

عباد بن سليمان الصمري : ٣٢٧ - ٣٤٧ - ٣٤٨

عبد الجبار القاضي : ٥٠٧

عبد السلام بن يوسف القزويني : ٧٤

عبد الله بن سبأ : ١٨

عبد الله بن عمر : ٣٥

- عبد الله بن صبيغ : ٣٦
عبد الله محمد بن علي النيسابوري : ٧٣
عبد الملك بن مروان : ٣٥
عثمان بن عفان : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٥٣
علي بن أبي طالب : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٣٥ - ٣٦ - ٣٧ - ٥٣
علي بن أحمد الوحداني : ٧٤
عمر بن الخطاب : ١٩ - ٣٦ - ٥٣
عمر بن عبد العزيز : ٣٥
عمرو بن عبيد : ٢٢ - ٢٥ - ٢٩
غيلان الدمشقي : ٣٥
فخر الدين الرازي : ٣٧ - ٣٨
فرعون : ٢٦
مالك بن أنس : ٢٣ - ٣٤ - ٥٥١
مالك (خازن النار) : ٥٦٤
محمد (الرسول) : ١٧ - ١٨ - ١٩ - ٤٣ - ٥٤٧ - ٥٦٨
محمد أبو زهره (الشيخ) : ٣٠
محمد الباقر : ٢١
محمد بن إدريس الشافعي : ٣٤ - ٣٧ - ٣٨ - ٥٣ - ٦٠ - ٦٥
محمد بن الحنفية : ١٩ - ٢٠
محمد زاهد السكوثرى : ٣١
مريم العذراء : ٤٥ - ٥٩٣ - ٦٠٢ - ٦٠٣ - ٦٠٤ - ٦٠٨
معاوية : ١٨ - ١٩

مهعبه الجهنى ٣٤ - ٣٥

معمر بن عباد : ٢٥٢ - ٢٥٥

مقاتل بن سليمان : ٢٣ - ٢٨٨

موسى (عليه السلام) : ٢٦ - ٤٧ - ٤٨ - ٥٣٦ - ٥٥٧ - ٦٠٧

نافع بن الأزرق : ٣١

نوح (عليه السلام) : ٤٥

هشام بن الحكم : ١٢٦ - ١٣٦ - ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٤٠١ - ٤٠٦

هلبت كلوبفر : ٨٤

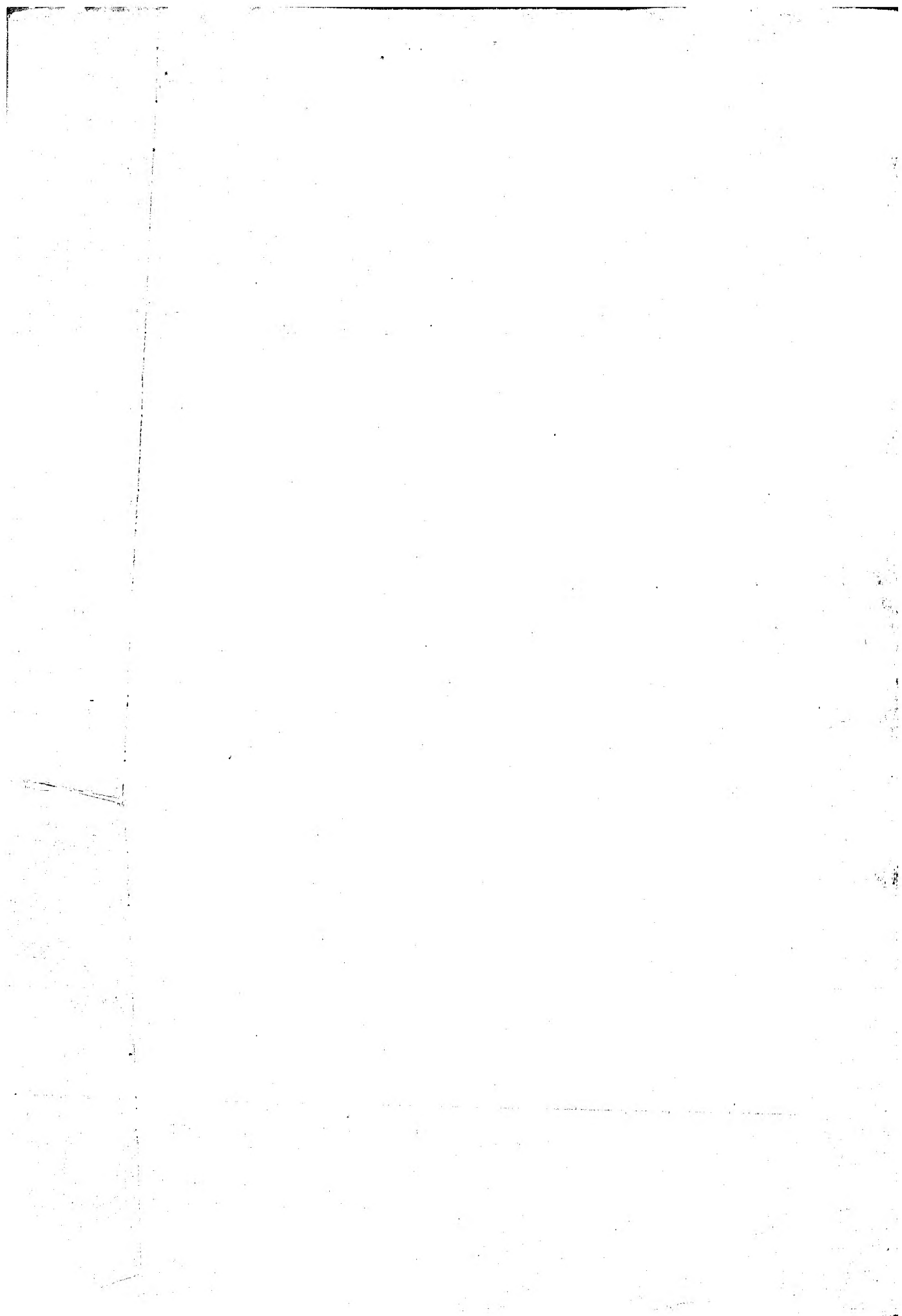
هيصم : ٥١١

وائل بن حجر : ٥٦٦

وأصل بن عطاء : ٢٠ - ٢٢ - ٢٥ - ٣٥

يحيى النحوى : ٢٥٩

تم بحمد الله ، طبع هذا الكتاب في
شركة الاسكندرية للطباعة والنشر
تليفون ٣٥٨٤١
السيد ابراهيم محمد
مدير شركة الاسكندرية للطباعة والنشر



KITAB AL - SHAMIL FI USUL AL - DIN

By

Imam Al Haramain Al-Jouaini

Arabic text, edited with introduction and notes

by

Prof. A. S. AL NASHAR

FAISAL BEDAIR OUN

SUHAIR M. MUKHTAR

Bibliotheca Alexandrina



0235149

Published by : AL MAAREF ESTABLISHMENT
Galal Hazzi & Co.
Alexandria